



السنة الأولى - العدد ١ - صيف ٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ



المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الأولى. العدد ١ـ صيف ٢٠١٤م / ١٤٣٥هـ

قــواعــد النـــشر

- اتباع المنهج الاكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها .
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم .
- يلتزم الباحث باجراء التعديلات المرسلة اليه من قبل هيئة التحكيم .
- يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب .
- عدم كون البحث منشوراً مسبقاً .
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الاصلية أو مترجمة ، مستقلة أو ضمن كتاب .
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com

ايميل المجلة:
sm.orientalism@gmail.com

Tel: (٠٠٩٦٤)٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

محتويات العدد


بسم الله الرحمن الرحیم

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

ما زال موضوع الاستشراق خصباً يستهوي كثيراً من الأقلام؛ وبمختلف التوجهات الفكرية والمعرفية رغم مرور عدّة قرون عليه، وما زالت الدراسات تترى واحدة تلو الأُخرى في مجال الاستشراق سواء التي كتبها المستشرقون أم التي حيكت بأقلام المسلمين في نقد الاستشراق أو الدفاع عنه في مختلف حقول المعرفة.

ولا نعدم الرأي لو قلنا انّ البوادر الأولى للاستشراق ظهرت بعد ما أحسّ الغرب بالتفوّق السياسي والثقافي الإسلامي، حيث بدأ الإسلام يكتسح المجتمعات الغربية سواء عسكرياً أم سياسياً أم ثقافياً؛ ممّا أدّى إلى استلاب قلوب كثيرين وعقولهم، وفرض سيطرته وهيمنته على جميع مفاصل حياتهم.

بعد هذا؛ بدأ الغرب، وآباء الكنيسة ـ تحديداً ـ بدراسة الإسلام بغية التعرّف عليه والوقوف أمامه... فكانت النواة الأُولى لولادة الاستشراق...

وهكذا توسّعت دائرته شيئاً فشيئاً بمرور الزمن، وأخذت طابعاً سياسياً استعمارياً تارة، وعلمياً موضوعياً تارة أُخرى، بحسب الأوقات

والفترات التي مرّ بها الاستشراق، وبحسب الدول والمدارس والمناهج الاستشراقية المختلفة.

وقد فوجئ العالم الإسلامي ـ بعد فترة ـ بعشرات الآلاف من الكتب والدراسات التي تخصّ جميع جوانب حياته الفردية والاجتماعية والدينية وغيرها، وقد تنوّعت وتوسّعت هذه الدراسات بحسب حاجة الغرب السياسية أو العسكرية أو الثقافية من جانب، والتطوّرات السياسية والثقافية الحاصلة عند المسلمين من جانب آخر.

ورغم وجود مئات المجلات العربية الثقافية والتخصصية المتنوعة في شتى أقطار العالم، بقيت المكتبة الإسلامية مفتقرة إلى مجلة تخصصية محكّمة تعنى بمتابعة نتاج المستشرقين عرضاً ونقداً.

ومن هذا المنطلق تولّدت فكرة إصدار هذه المجلة المحكّمة «دراسات استشراقية» لتسدّ الفراغ، ولتكون منبراً حراً ملتزماً تتناول مختلف جوانب الاستشراق بالعرض والنقد، وبمختلف الأقلام، وبمنهج أكاديمي موضوعي رصين.

ونحن إذ نقدّم العدد الأوّل من هذه المجلة إلى القرّاء الكرام، نأمل أن تحظى برضاهم وتنال قبولهم، كما نتمنى مشاركتهم الجادة، وإثرائها ببحوثهم القيّمة، وأن نلتقي معهم في الأعداد القادمة، إنّه ولي التوفيق.

رئيس التحرير

مراجعة ونقد لأثر صادر من مستشرق معاصر

(الشيعة. تأليف: هاينس هالم)

أ.د. فاضل الحسيني الميلاني(*)

- **ترجمة حياة المؤلف:**

◘ هاينس هالم مستشرق ألماني ولد عام ١٩٤٢، ودرس العلوم الإسلامية، والسامية، والعصور الوسطى.

◘ يشغل في الوقت الحاضر منصب أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة توبنغن الألمانية.

◘ اهتمّ بدراسة وتحقيق بعض عقائد الإسماعيلية، فأصدر بحثاً في عام ١٩٧٨ عن (علم الخلاص لدى الإسماعيليين الأوائل). كما تناول بالتحليل الصلة بين الفاطميين والاعتقاد بالمهدي في تصوير خاص به أسماه بـ(إمبراطورية المهدي وصعود الفاطميين) الذي نُشر عام ١٩٩١. وكذلك ركّز على الفكر الصوفي في كتابه عن (الغنوصية في الإسلام) الذي نُشر عام ١٩٨٢.

(*) عميد الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في لندن وأستاذ الفقه وأصوله في الكلية الإسلامية بلندن.

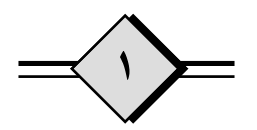
▫ أما كتابه الذي نتناوله بالمراجعة في هذا المقال، فقد حمل في نسخته الألمانية عنوان (DIESCHITEN)، ويبدو أنه نفس الكتاب الذي ترجم إلى اللغة الإنجليزية بعنوان (SHICISM) والذي نُشر من قبل جامعة ادنبره في المملكة المتحدة عام ٢٠٠١. وقد ترجمه إلى اللغة العربية مؤخراً (محمود كبيو) ونُشر من قبل شركة الوراق للنشر المحدودة في لندن عام ٢٠١١.

- **محتويات الكتاب:**

يتألّف الكتاب من خمسة فصول: تضمّن الفصل الأول لمحة موجزة عن الأئمة الاثني عشر للشيعة، بينما قفز في الفصل الثاني إلى مواكب العزاء والمآتم. أما الفصول الثلاثة الباقية فقد ركز فيها على النشاط السياسي والدور الذي يمكن إسناده إلى الفقهاء، فعنون الفصل الثالث لما أسماه بـ(إسلام الملالي)، وعنون الفصل الرابع للشيعة الثورية، أما الفصل الأخير فيتحدث فيه عن الشيعة خارج إيران.

في الطبعة الثانية للكتاب باللغة الإنجليزية يجد الباحث إضافات كثيرة تتعلّق بفرق الشيعة، فيتحدث المؤلف عن غلاة الشيعة وأسباب الغلوّ، ويخصّص فصلاً للحديث عن الإسماعيلية، يناقش فيه الدولة الفاطمية في مصر، ونشوء القرامطة، ويختم بالحديث عن طائفة الدروز. ثم يلحق ذلك بفصل موجز عن الزيدية.

سنحاول في الفقرات القادمة إبداء بعض الملاحظات على الكتاب منهجاً ومضموناً.



هل كان الشيعة خارج دائرة الضوء؟

ملاحظات على المنهج:

يبدأ المؤلّف في مقدمته بتعريف الشيعة ودخولهم إلى وعي قطاع عريض من

أوساط الرأي العام العالمي بتمكن الثوريين الشيعة سنة ١٩٧٩ بإسقاط شاه إيران، وتأسيس جمهورية إيران الإسلامية. وهو يؤكد على أن معتقدات الشيعة وتقاليدهم الدينية التي (يزيد عمرها على ١٣٠٠ سنة حسب تعبيره) بقيت إلى حدّ كبير خارج دائرة الضوء، لكن برز الشيعة إلى الواجهة كقوة سياسية فاعلة فقط بعد قيام الثورة في إيران.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار دول الشيعة في طول التاريخ الإسلامي بدءاً بالبويهيين ومروراً بالحكومات التي عبّرت عن الوجه المشرق للشيعة الاثني عشرية، وانتهاءاً بالسلالة الصفويّة، تبيّن أن الدراسة التي يقدمها (هالم) مبتورة من بدايتها.

ولكي نعطي الموضوع حقّه نشير إلى أهم الحقب التاريخية التي سطع فيها نجم الشيعة، ولم يبقوا خارج دائرة الضوء على حدّ زعم هذا المستشرق.

وهذه الأمة سريعة بمظاهر القوة لدى الشيعة في بقاع عديدة من العالم:

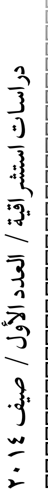
١ـ **حكومة العلويين** في طبرستان التي امتدّت من ٢٥٠ إلى ٤٢١ هجرية.

٢ـ **حكومة البويهيين** من ٣٢٠ إلى ٤٤٠ هجرية.

٣ـ **السلالة الإيلخانية** التي حكمت من ٦٥٦ إلى ٧٣٦هجرية، والتي كان من أهم الأحداث التي تميزت بها تشيّع السلطان محمد خدابنده المشهور بالجايتو (٧٠٣ـ ٧١٦). والملاحظ أن أول عملة نقدية في تاريخ الإسلام حملت التصريح بـ (لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علي ولي الله) تم إصدارها في هذا العصر[١].

وكان من أهم الأعمال التي قام بها استدعاء العلامة الحلّي (المتوفى ٧٢٦هـ) وولده فخر المحققين إلى إيران، ودعى لبثّ دعائم المذهب الشيعي،[٢] وتأسيس المدرسة السيارة[٣].

٤ـ **الدولة المشعشعية في خوزستان** التي امتدّت من ٨٤٥ إلى ١١٧٦ هـ، والتي



قادها السيد محمد بن فلاح (المتوفى سنة ٨٧٠ هجرية) والذي كان من ذرية محمد العابد ابن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. لقد كان مؤسس هذه الدولة ذا إحاطة بالفقه والعلوم الإسلامية، فقد عُدّ من تلاميذ الشيخ أحمد بن فهد الحلي (المتوفى في سنة ٨٤١ هجرية). بدأت هذه الدولة في أطراف مدينة (واسط) بالعراق وغطّت مناطق واسعة من منطقة الفرات الأوسط، والجنوب الغربي من إيران[٤].

٥ـ **الدولة الصفوية:** تأسست هذه الدولة كأقوى ما يمثل السلطة الشيعية بشكل رسمي في سنة ٩٠٧ هجرية واستمرت حتى ١١٣٥ هـ. لقد زخرت هذه الدولة على يد مؤسسها الشاه إسماعيل الأول ـ الذي حكم لمدة ١٥ عاماً ـ بفتوحات وانتشار سلطتها على مناطق واسعة.



في هذا العصر هاجر عدد كبير من علماء جبل عامل إلى إيران، وقاموا بنشاطات علمية واسعة بدعم من الدولة الصفوية، نذكر منهم على سبيل المثال: المحقّق الكركي، والشيخ حسين بن عبد الصمد الجعبي ـ والد الشيخ البهائي ـ وابنه محمد بن الحسين بن عبد الصمد المعروف ببهاء الدين العاملي، ومحمد بن الحسن المعروف بالحرّ العاملي[٥].

٦ ـ **الدولة العيونية** التي امتدت من (٤٦٦ إلى ٦٤٢ هـ) في شرق الإحساء. لقد نظم أحد شعراء هذه الدولة وهو ابن المقرب (المتوفى ٦٢٩ أو ٦٣١ هـ) قصائد كثيرة في رثاء الإمام الحسين الشهيد عليه السلام، ويبيّن فضل الجد الأعلى للدولة العيونية، وفضل عبد القيس المنحدر عن ربيعة في قصيدته العينية:

هم نصروا بعد النبي وصيه ولا يستوي نصر لديه وخذلان[٦]

٧ـ **الزيدية في اليمن.**

٨ ـ **الدولة الحمدانية في حلب** بين (٣١٧ و٤٠٦هـ)، والتي كان سيف الدولة الحمداني أشهر وأنشط ملوكها. ويكفي أن نشير هنا إلى قصيدة أبي فراس الحمداني

ـ ابن عم سيف الدولة ـ الذي كان ذا لهجة جريئة في الدفاع عن التشيع في قصيدته الرائعة التي مطلعها:

الـــدين مخترم والحـــق مهتضم وفيء آل رسـول الله مقتـــســـم

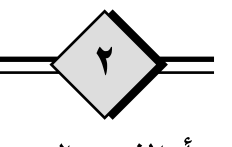
إلى أن يقول:

والركن والبيت والأستار منزلهم وزمـزم والصفا والحجـر والحرم

صلى الإلــه عليهم أينـــما ذكـروا لأنهم للورى كهف ومعتصم(٧)

٩ـ كما ظهرت إمارات للشيعة في الهند وباكستان وبخارا وسمرقند والقفقاز وتركيا لا مجال لاستعراضها هنا.

ولو راجع هذا المستشرق (تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام) للسيد حسن الصدر الكاظمي وموسوعة (أعيان الشيعة) و(الذريعة إلى تصانيف الشيعة) بالإضافة إلى الدول التي حكمت باسم الشيعة، كان حريّاً به أن يغيّر قناعاته!!



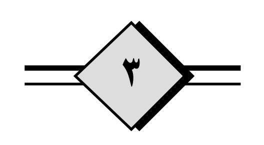
نشأة المذهب الشيعي

أما عن نشأة المذهب الشيعي فانّ (هالم) يشير إلى حقيقتين:

الأولى: إنّ الشيعة قديمة قدم الإسلام.

الثانية: إنّ المذهب الشيعي نشأ في العراق الذي لم يزل حتى اليوم أحد البلدان الأساسية للإسلام الشيعي. ثم يعود ليؤكد أنّ (الشيعة إذاً في الأصل ظاهرة عربية كالإسلام نفسه، والجزء الأكبر من مراجعها مكتوب باللغة العربية) ص ١٥ـ١٦.

بهذا المقطع يدحض هذا المستشرق فرية لاكها ألسن الأعداء والجهلة في ربط التشيّع بجذور غير عربية.



ملامح شخصية الإمام علي عليه السلام

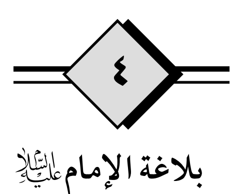
حين يتحدّث عن ملامح شخصية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وشجاعته يغرق في الخيال، ويستند إلى الفولكلور الشيعي بدلاً من النصوص الواضحة والدقيقة عن شجاعته التي اعترف بها العدوّ قبل الصديق. إنه يقول في ص ٢٦:

«وبعد وقت قصير بدأ أنصار علي يعطون صورته طابعاً مثالياً، وينسجون حوله الأساطير. فهو بالنسبة للشيعة النموذج الخالص للبطل الشاب. فهم يروون بكل سرور كيف أبدى عند حصار خيبر قوة خارقة وانتزع باب المدينة من أركانه، واستعمله ترساً ثم رماه في الخندق».

كان يكفي هذا المستشرق الإطلاع على إحدى القصائد السبع العلويات للعالم المعتزلي المشهور ابن أبي الحديد حيث يخاطب الإمام عليه السلام قائلاً:

يا قالـع الباب الذي عــن هزّه   عجــزت أكفٌ أربعون وأربـع

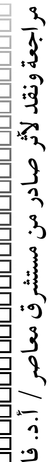
أما الأساطير التي تتناقلها العامّة ـ لو صحّت النسبة فيها ـ فإنّها لا تصلح للنقد والمناقشة!!



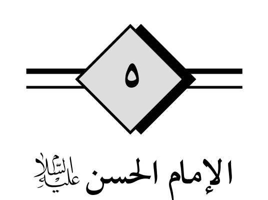
بلاغة الإمام عليه السلام

وحين يتحدّث عن بلاغة الإمام عليه السلام يقول: (فالخطب والرسائل المنسوبة له، والتي جُمعت في وقتٍ متأخّر جداً ـ وهناك خلاف على أصالتها ـ لم تزل تعتبر حتى اليوم نموذجاً للبلاغة في النثر العربي) ص ٢٧.

ومن حقّ النقاش العلمي البنّاء أن ينبّه هذا المستشرق إلى الجهد العلمي العظيم



الذي قدّمه العلاّمة السيد عبد الزهراء الحسيني في كتابه القيّم (مصادر نهج البلاغة وأسانيده) المطبوع في أربعة أجزاء، والذي يثبت فيه نسبة كل خطبة وكلام وحكمة للإمام عليه السلام من قبل رواة ومؤلفين قبل الشريف الرضي جامع (نهج البلاغة).



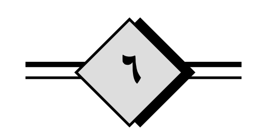
الإمام الحسن عليه السلام

وفي مجرى حديثه عن الإمام الحسن بن علي عليهما السلام يقول: «والشيء الوحيد الجدير بالملاحظة الذي ترويه عنه المصادر التاريخية (انّه كثير الزواج، وأنه خلّف عدداً كبيراً من الأولاد» ص ٢٨ من الترجمة العربية عن الأصل الألماني.

ويضيف في الطبعة الثانية الإنجليزية ص١٣ بعد عبارة (كثير الزواج) انّه عُرف بلقب (المِطلاق) وانّه كان له (ما لا يُحصى) من الأولاد.

وليته طالع كتاب (صلح الحسن) للعلاّمة الحجة الشيخ راضي آل ياسين، كي ينقل لنا صورة أنصع عن الظرف المعقّد الذي عاشه الإمام الحسن عليه السلام، وتقاعس أنصاره عن نصرته في مواجهة الباطل. والآثار التي تركها صُلحه على حقن دماء المسلمين. أما فرية كون الشيء الوحيد!! الجدير بالملاحظة عن حياة الإمام الحسن السبط عليه السلام هو كثرة زواجه، وأنه كان له ما لا يُحصى من الأولاد، فقد تصدّى العلاّمة المحقق الشيخ باقر شريف القرشي في كتابه (حياة الإمام الحسن عليه السلام) لردّها وأثبت زيف المصادر التي ذكرت ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما انتهى إليه مستشرق بريطاني معاصر (البروفيسور مادلونج) في كتابه (خلافة محمّد صلى الله عليه وآله) SUCCESSION TO ONOHAMMAD من بطلان هذه الأقاويل، وعدّه من الأساطير الموضوعة على لسان الخصوم.



تصوير خاطئ عن عصمة المجتهد الشيعي

في سياق حديثه عن السجال بين السلاطين وفقهاء الشيعة في العصور المختلفة، يتعرّض هاينس هالم إلى موقف المقدس الأردبيلي (المتوفى سنة ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م) الذي رفض دعوة الشاه طهماسب إلى البلاط، ووصف الشاه عباس الأوّل وحكمه بـ (السلطة الممنوحة على نحو العارية).

بعد ذلك يعتمد على تقرير لرحّالة فرنسي اسمه شاردين استقرّ في البلاط الصفوي في أصفهان في فترتين: أولاهما من ١٦٦٦ إلى ١٦٦٧م، والثانية من ١٦٧٢ إلى ١٦٧٦. في هذا التقرير ينقل شاردين موقف المقدس الأردبيلي وسائر علماء عصره من السلطان، بأن الأخير يجب أن يخضع لرقابة المجتهد المعصوم!! (لاحظ ص٩٠ الطبعة الإنجليزية الثانية). ويقول بأن الاتجاه العام هو أنّ المجتهد المعصوم هو عالم يتمتع مثل الرسول والأئمة بكونه معصوماً من الخطأ والذنب.

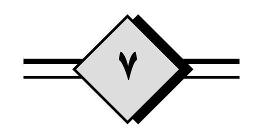
ويستمر هاينس هالم في أن ما لاحظه شاردين لم يكن هو الملحظ الوحيد، بل إن طبيباً مرافقاً للبعثة السويدية في أصفهان، عاش هناك في عامي ١٦٨٤ و ١٦٨٥ ميلاديين، اسمه (انجلبرت كامفر) يؤكد نفس المعنى في بحثه الذي نشر عام ١٧١٢.

ولنقف قليلاً عند هذا التصوير الذي ينقله هذا المستشرق عن رحّالة فرنسي وطبيب مرافق للبعثة الدبلوماسية السويدية إلى البلاط الصفوي، فأول ما يلفت نظر الباحث المتعمّق أنّه لم يدّع أحد من الفقهاء منذ عصر الغيبة الكبرى إلى زماننا الحاضر ثبوت العصمة لغير المعصومين الأربعة عشر، وهم خاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وآله وبضعته الصديقة الطاهرة والأئمة الاثني عشر (سلام الله عليهم أجمعين). ذلك أن الضرورة العقلية التي يدعمها الواقع الخارجي والتي يلتزم الشيعة الإثنا عشرية على

أساسها بلزوم عصمة الرسول والإمام لا مسرح لها بالنسبة إلى المجتهدين.

هذا مضافاً إلى منهج الشيعة في الاجتهاد وتطابق الفتوى مع الواقع هو (التخطئة) لا (التصويب). فلئن كان الاتجاه العام في الفقه السني يؤكد على أن الفتوى الصادرة من الفقهاء تطابق الحكم الواقعي، يُجمع فقهاء الإمامية على أن قيمة الفتوى من مصاديق الأمارات الظنية التي قام على اعتبارها دليل.

وملحظ أخير على المنهج هو أنّه كيف نسمح في المنهج العلمي التحليلي، ولباحثٍ متمرّس في الأبحاث العلمية أن يعتمد على انطباعاتٍ أقصى ما نقول فيها أنها نتيجة فهم لمجرى الأحداث قد يطابق الواقع وقد يكون وهماً!!



مراسيم العزاء والتكفير عن الخطيئة في العقيدة المسيحية

يقع هذا المستشرق في مأزق حرج حين يحاول تفسير مراسيم العزاء لدى الشيعة بفكرة التكفير عن الخطيئة الأصلية عند المسيحيين.

إنه يبدأ معالجته لهذا الموضوع بقوله: (كثيراً ما يُشار ـ من الجانب الشيعي أيضاً ـ إلى التشابه في بعض المواقع بين العقيدة الشيعية والتصورات المسيحية) ص ٣٦ من الترجمة العربية. والظاهر أنه عندما يشير إلى موافقة الجانب الشيعي في هذا الشأن، يقصد ما عبّر عنه الدكتور محمود أيّوب في كتابه (Redemptive Suffering in Islam) المطبوع سنة ١٩٧١، حيث اعتبر الشفاعة والتوسّل من تداخلات الفكر المسيحي في العقيدة الإسلامية. وعلى هذا الأساس فان الشيعة حين يضربون أنفسهم في ذكرى مأساة كربلاء وجرح أجسامهم بالسيوف، يحاولون التكفير عن الذنب العظيم في عدم نصرتهم للإمام الحسين عليه السلام.

بهذا التصوير ينفي هذا المستشرق أن تكون مظاهر العزاء في عاشوراء تعبيراً عن الأسى والحزن، ويركّز على أنها شعائر تكفير. انظر ص ٣٧.

ولكي تتضح الصورة في هذا الموضوع لابدّ أن نعرف أن فكرة التكفير عن الخطيئة الأصلية (The original Sin) في المسيحية ابتدعتها الكنيسة تعبيراً عن الرحمة المتأصلة في عيسى عليه السلام حينما رضي أن يُصلب ويعذّب تكفيراً للخطيئة التي ارتكبها أبونا آدم عليه السلام في الأكل من الشجرة التي نُهي عنها، إذاً قدم عيسى نفسه فداءاً ليطهر بنو البشر من الذنب العظيم الذي ارتكبه أبوهم!!

وشتّان بين هذا الفكر وبين الحركة الداعية لأنصار الإمام الحسين في فهم أهداف النهضة الحسينية؟ وما هو وجه الصلة بين استشهاد الإمام الحسين عليه السلام الذي ضحّى بكل غالٍ ونفيس في مقارعة الظلم والفساد والإنحراف الذي ساد كل مصير الأمة الإسلامية في زمن يزيد، والعقيدة الخاطئة التي تقول بأن صلب عيسى تمّ تكفيراً لذنوب البشر؟

إن الندم الذي لحق بالتوّابين نتيجة للخطاب الذي ألقاه (سليمان بن صُرد الخزاعي) كان نتيجة خذلانهم الإمام الحسين بعد أن تعهّدوا بمناصرته، والتوبة في المفهوم الإسلامي هي العلاج الوحيد للخطأ الذي يصدر من الشخص، وأي وجه للمقارنة بين ذلك وبين عقيدة التكفير عن الخطيئة الأصلية لدى المسيحيين؟

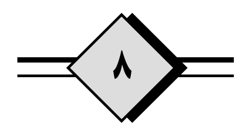
وليت هذا المستشرق توقف عند هذا الحد، لكنه على العكس انتهى إلى القول بأنه (يمكننا القول إن حركة التوابين تشكل المنشأ الحقيقي للإسلام الشيعي. فقد صاغت هذه الحركة جميع العناصر الجوهرية ومفاهيم التديّن الشيعي وأهمّها: الفشل، والندم، والتوبة، والعقاب) انظر ص ٣٨.

ولا ندري كيف صار الفشل والندم والتوبة والعقاب عناصر أساسية للتديّن الشيعي؟

لقد خفي على الرحّالة الفرنسي جان ـ بابتيت تا فرنييه ـ فهم التصوير الحيّ لبعض وقائع عاشوراء، والتي تسمّى بالتشابيه، فاعتبرها نوعاً من قتال الشوارع، ونفس الشيء نجده عند الطبيب في البعثة السويدية (انجلبرت) حيث يقول: (أسوأ الاصطدامات تحدث في الذكرى السنوية لمقتل الحسين تحت تأثير الانفعال الشديد للمصير الشائن الذي لقيه الشيعة، تهاجم الجماهير بعضها بعضاً، ويُدمي كل طرفٍ الآخر ضرباً على الرأس).

هذا الفهم يذكّرني بحادثة واقعية حصلت في لندن قبل ٣٠ سنة حين شكا جيران مركز شيعي واقع في وسط لندن ـ وهم من المسنّين الذين أودعهم أهاليهم في دور العجزة ـ إلى الشرطة قائلين: (في جوارنا يوجد مركز للاجتماع يحضره إيرانيون يبدأون مساء كل يوم بالتوافد على المركز، وكل شيء هادئ على ما يرام، ثم تطفأ المصابيح ويهجم بعضهم على بعض بالضرب المبرح لفترة، ثم تُعاد إضاءة المصابيح والكل يجلسون لتناول الطعام، ويصافح بعضهم بعضاً وينصرفون!!).

تصوّر هؤلاء أنّ اللطم على الصدور في هذا المركز ليالي عاشوراء إنّما هو هجوم من قبل البعض على غيرهم بالضرب المبرح، والعجيب لديهم أنهم بعد ذلك يودّع بعضهم بعضاً في جوّ من الصداقة والمحبة!!



معلومات تاريخية بعيدة عن الواقع

(٨ـ ١) يقول هذا المستشرق عن وصول عثمان إلى الحكم بأن علياً عليه السلام (لم يعترض على انتخاب عثمان، ولكن يبدو أنه لم يكن موافقاً عليه، وقد أدى هذا التناقض بين الرجلين إلى حدوث توترات أدّت خلال وقت قصير إلى صراعات دامية) ص ٢٣ من الترجمة العربية عن الأصل الألماني.

لكن الطبعة الثانية للترجمة الإنجليزية ص ٦ تقول: (إن انتخاب الخليفة الثالث عثمان بواسطة شورى تضم ستة من الصحابة البارزين لرسول الله ﷺ بمن فيهم علي، ابن عم الرسول وصهره، في سنة ٢٣ هجرية/ ٦٤٤ ميلادية، أنتجت قيادة الأمة لأول مرة بواسطة ممثّل لبني أمية) والواقع أن كلّاً من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وطلحة خالف ترشيح عثمان للخلافة بصراحة، إلا أن جعل القرار النهائي بيد عبد الرحمان بن عوف هو الذي صيّر النتيجة لصالح عثمان[٨].

(٨ـ٢) يذكر (هالم) أن (الاحتفال بالثامن عشر من شهر ذي الحجة ليكون عيد الغدير لدى الشيعة، تمّ على يد الحكومات الشيعية في عصور متأخرة، ولا يزال هذا اليوم عيداً مهماً للشيعة) ص ٨ من الطبعة الثانية للترجمة الإنجليزية.



والواقع أن الاحتفال بهذا اليوم عيداً تم التنبيه عليه في زمن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، أي أواسط القرن الثاني الهجري. أما الإعلان عنه رسمياً من قبل الحكومات الشيعية فقد بدأ جلياً في زمن (معزّ الدولة البويهي) سنة ٣٥٢ هجرية/ ٩٦٤ ميلادية في بغداد، ثم في زمن (المعزّ لدين الله الفاطمي) في القاهرة سنة ٣٦٢ هجرية / ٩٧٣ ميلادية.

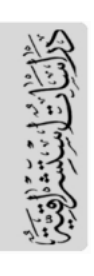
(٨ـ٣) يقول (هالم) عن الإمام الصادق عليه السلام: إنه (كان على اتصال وثيق مع شيعة العراق لكنه امتنع كما في السابق عن القيام بأي نشاط سياسي، ولذلك لم يتعرّض له الحكام الجُدد بأذى) ص ٤١ من الترجمة العربية عن الأصل الألماني.

والواقع أن والي المدينة في زمن العباسيّن قام بإشعال النار في دار الإمام الصادق، وقتل المعلّى بن خُنيس أحد أصحاب الإمام.

(٨ـ٤) يذكر هذا المستشرق في ص ٤٧ من الترجمة العربية عن الأصل الألماني، وكذلك في ص ٣٣ من الطبعة الثانية للترجمة الإنجليزية أن الإمام الحسن العسكري عليه السلام توفي في سامراء في الثامن من ربيع الأول سنة ٢٦٠ هجرية دون أن

يخلّف ولداً. لكنه يعود بعد أسطر ليقول: (إحدى هذه الفرق كانت تدّعي منذ البداية أنه ليس صحيحاً أن الإمام الحادي عشر توفي بلا عقب، بل كان له ابن صغير اسمه محمد ولد سنة ٢٥٥ هجريه لكن أباه خبّأه لكي يحميه من بطش الخليفة).

وليته راجع (كمال الدين وتمام النعمة) للشيخ الصدوق، و (الغيبة) للشيخ الطوسي ليعلم أن الشيعة الإثني عشرية تعتقد بالإجماع على أن الإمام الثاني عشر (عجل الله تعالى فرجه) ولد في ١٥ شعبان ٢٥٥ هجرية، وكان له من العمر عند استشهاد والده الإمام العسكري خمس سنوات. إن نفيه للولد بضرس قاطع أولاً، ثم التعبير بادّعاء إحدى الفرق ما تقدم ذكره؛ بعيد عن التحقيق.



(٨ـ٥) يقول هذا المستشرق: (إنّ كثيراً من الباحثين الشيعة توصّلوا إلى أن التشيع والتصوّف كانا وجهين لعملة واحدة، وأن التشيع في حقيقته ليس إلا المظهر الخارجي للتصوف. لقد أشار المستشرق الفرنسي هنري كوربان المتوفى ١٩٧٨ ميلادية في عدد من محاضراته إلى هذا الأمر، كما أن السيد حسين نصر تابعه على ذلك) لاحظ الطبعة الثانية للترجمة الإنجليزية ص ٦٩.

هذا التعبير من هنري كوربان إن صدق على بعض الغُلاة ثم الإسماعيلية، فانه لا يصدق على الشيعة الإثني عشرية في الطابع العام.

(٨ـ٦) يذهب هاينس هالم إلى أن آية الله البروجردي (أعلى الله مقامه) كان تلميذاً وخليفة لآية الله الشيخ عبد الكريم الحائري قدس سره. لاحظ ص ١١٣ من الطبعة الثانية للترجمة الإنجليزية، سطر ٩.

وهذا خطأ فظيع، لأن السيد البروجردي لم يحضر أبحاث الشيخ الحائري، ولم يكن خليفة له، بل الواقع أن ثلاثة من العلماء البارزين (الخوانساري، والصدر والسيد محمد الحجّة) قاموا بإدارة الحوزة العلمية في قم بعد وفاة الشيخ الحائري.

* هوامش البحث *

(١) تجد تفصيل ذلك في سلسلة سبك النقود ٥٣: ١٤٥، ١٤٦ .

(٢) تحدّثت زابيه شميتكه في رسالتها للدكتوراه التي أجيزت من جامعة اكسفورد بعنوان (المنهج الكلامي للعلامة الحلّي) عن الصلة الوثيقة بين الجايتو والعلامة الحلي والأمور التي دعته إلى اعتناق التشيع.

(٣) أنظر: محمد باقر الخوانساري في (روضات الجنات) ج٢/ ٢٨١.

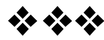
(٤) لدراسة موسعة انظر: جاسم حسن شبر في مؤلفه عن (مؤسس الدولة المشعشعية).

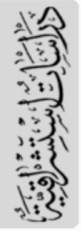
(٥) تكفل كتاب (أمل الآمل في تراجم علماء جبل عامل) بترجمة ضافية عن هؤلاء العلماء.

(٦) العماري في (الامارة العيونية) نشر مكتبة التوبة، الرياض.

(٧) ديوان أبي فراس الحمداني ص٢٠٤.

(٨) راجع: تاريخ الطبري ج ٣/ ٢٩٧ـ ٣٠٢.العقد الفريد لابن عبد ربه ج ٣/ ٧٦. الإمامة والسياسة لابن قتيبة ص ٢٦.





السياسات الدينية للقوى الاستعمارية في البلاد الإسلامية

□ أ.د.طلال عتريسي
أستاذ علم الاجتماع/الجامعة اللبنانية

تشهد الكثير من البلدان العربية والإسلامية منذ بضع سنوات حالة غير مسبوقة من التوتر ومن التحريض المذهبي بين المسلمين. حتى تحوّل هذا التحريض إلى عمليات قتل وتفجير استندت إلى مبررات عقائدية وفقهية لتكفير الآخر .ويتداخل هذا التوتر المذهبي الديني مع مستويات سياسية محلية وخارجية لا يمكن تجاهلها أو إخفاؤها على الرغم من شدة التحريض المذهبي...ويمكن أن نذكر الكثير من الأمثلة على هذا التداخل بين المذهبي وبين السياسي في ما يجري في سوريا أو لبنان أو العراق أو باكستان أو غيرها من الدول..

لم تكن الدول الغربية لا قديماً في المرحلة الاستعمارية ولا حديثاً بعد الحرب الباردة، بعيدة عن استخدام الخلافات أو تأجيج التناقضات الدينية والمذهبية لتحقيق سياساتها في السيطرة... وقد استفادت مراكز صنع القرار في الغرب من الكثير من الدراسات الاجتماعية والثقافية التي قام بها علماء وانتروبولوجيون منذ القرن الثامن عشر بالإضافة إلى ما كتبه أو وصفه الرحالة الذين أتوا إلى البلدان الإسلامية حتى قبل تلك المرحلة...ويكفي أن نذكر كيف استخدمت الولايات المتحدة في نهايات القرن الماضي البعد الديني الإسلامي في مواجهة الاتحاد السوفياتي (الكافر) بعد احتلال افغانستان (١٩٨٠). بحيث تحولت افغانستان إلى ملتقى للجهاد الإسلامي العالمي يأتي اليه ويلتحق به (المجاهدون) بحسب التوصيف الغربي من أنحاء العالم كافة...

كانت سياسة التوسع الاوروبي من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، الذي ترافق مع احتلال مباشر لكثير من بلدان العالم بما فيها بلدان العالم الإسلامي حدثاً تاريخياً مدوياً في تاريخ الإنسانية، ترك إلى اليوم تأثيرات سلبية قوية ومهيمنة على جوانب كثيرة من حياة البلدان والشعوب التي خضعت لهذا الاحتلال.فقد تدخلت القوى الاستعمارية بشكل مباشر وتفصيلي في كل ما يمس حياة الشعوب التي احتلتها،على المستويات الدينية و السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية.. ولذا استعانت هذه القوى بعلماء النفس والانتروبولوجيا وعلماء الاجتماع والمستشرقين لفهم الشعوب التي أخضعتها ولضمان الهيمنة عليها.

وقد تفاوتت سياسات هذه القوى بين دولة وأُخرى. بين من رأى ضرورة ضم البنى والمؤسسات المحلية، وبين من اختار المحافظة عليها ولكن مع وجود حاكم أجنبي مباشر أو غير مباشر. وقد اختلف الأمر بين بلد وآخر من البلدان المستعمرة. هكذا شهدنا تارة تدمير بعض المدارس المحلية بعد منعها من القيام بمهامها، في حين بقيت مدارس تعمل وفق نظامها ولكن مع وجود مدرسين أجانب لطلابها وفي إدارتها.

ما يهمنا هنا هو التركيز على السياسات الدينية للقوى الاستعمارية.والمقصود بالسياسات الدينية يتجاوز الفتن المذهبية بين السنة والشيعة إلى دعم الأقليات الدينية، والى إثارة العصبيات بين المسلمين والمسيحيين أو بين القوميات، والى دعم تأسيس الكيانات السياسية على أسس دينية... والأمثلة على ذلك كثيرة. لكن هذا التركيز على البعد الديني لا ينبغي أن ينسينا الترابط الواقعي الذي استندت إليه القوى الاستعمارية بين تدخلها الديني وبين تدخلاتها الأخرى السياسية والاجتماعية والتجارية، مثل تكوين نخب سياسية وثقافية تابعة لها، أو تشكيل مؤسسات وبنى اقتصادية مرتبطة بمصالحها المباشرة ،في الوقت نفسه الذي عملت فيه على تشجيع الكيانات الدينية، وعلى دعم أدوارها السياسية في هذا البلد أو ذاك.

من هنا اختلفت القراءات حول الأهداف الاستعمارية في بلادنا، وحول علاقتها بالدراسات الاستشراقية بين من رآها اقتصادية لنهب الثروات، ومن رآها دينية لمحاربة الإسلام، أو لنشر المسيحية، أو حتى لهيمنة العلمانية والفكر اللاديني، وذلك كله بناء على نصائح أو توصيات المستشرقين أو استناداً إلى الدراسات التي قاموا بها. لكن بعض المفكرين الغربيين من جهة ثانية اعتبروا الاحتلال (أمراً حضارياً) لذا هو (ضروري وواجب) . فقال Jules Ferry على سبيل المثال في البرلمان الفرنسي عام ١٨٨٥ «ان من حق الأعراق الأعلى أن تهتم بالأعراق الأدنى.. وعلى الأمم الاوروبية الكبرى أن تلتزم بشرف هذا الواجب الحضاري».

وبهذا المنطق (التحضيري) برّر الفرنسيون أيضاً احتلال الجزائر، الذي استمر كما هو معلوم نحو مئة سنة دمر خلاله المستعمرون الفرنسيون اقتصاد البلاد ورهنوه لهم وحولوا الثقافة إلى الفرنسية. حتى أنّ جيلا كاملاً من الجزائريين بات يجد صعوبة في التعامل مع لغته العربية الأم، في حين تبدو الفرنسية أقرب إليه وأكثر سهولة في النطق والكتابة.. والتوسع الاستعماري بالنسبة إلى Ferry ضمانة ضد الاضطرابات الاجتماعية لأنّ عدم وجود مستهلكين جدد يعني انهيار المجتمع الحديث)[1].

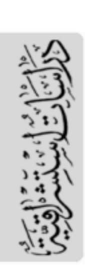
كانت صدمة المسلمين الأولى مع الغرب في نهاية الحرب العالمية الأولى عندما تفكّكت الدولة العثمانية،رمز وحدة المسلمين ومركز الخلافة في ذلك الوقت.لقد اختفت السلطة الإسلامية لحساب دول وكيانات وادارات استعمارية جديدة.لكن اللافت أنّ الاحتلال الغربي للبلدان الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين تم تحت شعارات (التمدين) و(التحضير). ماذا يعني ذلك؟ سوف نلاحظ هنا مفارقة مهمة . فالتمدين المقصود كان يعني بالنسبة إلى الدول الغربية نقل فكر الأنوار إلى الشعوب الإسلامية المتخلفة. ومن أهمّ ما عرفه هذا الفكر هو العلمنة، وفصل الديني عن السياسي. أي انّ المطلوب من المسلمين لكي يدخلوا إلى التمدن أن يدعوا الدين جانبا" ولا يقحموه في شؤونهم السياسية أو التعليمية أو سواها... وثمة من رأى انّ المسلمين بسبب تخلفهم و(قلة تمدنهم) لا يستحقوا الحقوق نفسها مثل باقي الفرنسيين (المثل العلمانية والجمهورية الفرنسية). لأنّهم شديدو التمسك بدينهم، ولذا يجب أن يبقوا تحت السيطرة.

لكن من جهة أخرى اهتم المستعمرون الغربيون في الوقت نفسه بالبعثات التبشيرية والدينية، وقدّموا لها الدعم والحماية، وساعدوها في تأسيس المدارس في المناطق كافة التي خضعت لحكمهم. أي انهم مارسوا سياسة متناقضة تجاه الدين . فهم من جهة أرادوا من المسلمين أن يبتعدوا عن الإسلام في إدارة حياتهم السياسية والتعليمية والإدارية، ولكنّهم في الوقت نفسه شجّعوهم على الالتحاق بالمدارس الدينية الأجنبية(٢).

ومن مفارقات السياسات الاستعمارية الدينية أيضاً (وهي دول علمانية خرجت لتوها من تحت السيطرة الكنسية الدينية وحاربت هذه السيطرة، ودعت إلى نبذها وإلى التخلّص منها...) أنّها جعلت الأقليات الدينية الكاثوليكة في الدولة العثمانية تحت حمايتها. وعملت أيضاً على تقسيم البلدان الإسلامية إلى كيانات دينية ومذهبية، (انسجاماً مع الكثير من الدراسات الاستشراقية حول طبيعة المجتمعات الإسلامية)

وجعلت أنظمة الحكم في معظم تلك البلدان تقوم على الأساس الديني والطائفي.

فكانت السياسة الفرنسية في المشرق العربي على سبيل المثال سياسة مسيحية واضحة (دعم وحماية بعثات العازاريين والدومينيكان واليسوعيين وغيرهم،ودعم وحماية المسيحيين الموارنة، والاهتمام بمستقبلهم الديني والعقائدي والسياسي...) ومن المعلوم ان استقلال لبنان الذي تحقّق عام ١٩٤٣ تم على أساس ما سمّي بالتسوية التاريخية بين المسلمين والمسيحيين: أي أن يتخلّى المسلمون عن المطالبة بالالتحاق بسوريا، ويتخلّى المسيحيون بالمقابل عن المطالبة ببقاء السيطرة الفرنسية. هكذا كانت سياسة فرنسا الدينية في مرحلة الانتداب سياسة إدارة الطوائف الدينية في لبنان تحت إشراف الجنرال غورو المباشر. وقد فاقمت هذه السياسة من التمازج أو من التداخل بين الديني والسياسي لدى الطوائف اللبنانية المختلفة. خصوصاً وأنّ قانون الانتداب نفسه أكّد في بنوده رقم ٦و٨و٩ على أنّ الإصلاحات ستضمن حماية الأقليات الدينية...[٣].



واجهت شعوب المنطقة السياسات الغربية بالتشبّث بهويّتها الدينية. بحيث باتت هذه الهويّة السلاح الفاعل في المقاومة العسكرية والثقافية والسياسية ...لحماية الذات الجماعية والمحافظة على الوجود المستقل خشية الذوبان في دينية أو لا دينية الغزاة.لكن هذا التشبّث بالهويّة الدينية دفع القوى الاستعمارية إلى العمل بقوة من أجل تفكيك هذا السلاح وتفتيته ونزعه من أيدي مستخدميه، بحيث لا يتمكّن هؤلاء من استخدامه فقط، بل وينشغلوا عن ذلك أيضاً في صراعات جانبية بسبب انتمائهم الديني. «لأنّ انتصار الإسلام على المسيحية ـ كما يقول Etienne Lamy رئيس فدرالية المجموعات الكاثوليكية عام ١٩٠٠ ـ ليس انتصار حضارة على أخرى، بل هو انتصار للبربرية على الحضارة».

كما سبق وكتب مسؤول بعثة العازاريين الدينية ـ التعليمية في دمشق إلى رئيسه في ١٨٦١: «إنّ سبب الثورة هو حضارة الغرب التي تتقدّم بخطى متسارعة نحو

الشرق الفاسد، الذي سنقوم بإعادة إصلاحه».

استغلّت بريطانيا وفرنسا المستعمرتين الواقع الديني الطوائفي في بلاد الشام. ومن اجل تقسيم سوريا، قامتا بـتأسيس أربع كيانات مذهبية سنية، ودرزية، وعلوية ومارونية. ويقول منظّر هذا التقسيم Robert de Caix : «إنّ السلام في العالم سيكون أفضل إذا كان الشرق مقسّماً إلى مجموعة دويلات صغيرة، وتكون العلاقات في ما بينها تحت سيطرة بريطانيا وفرنسا. وتمنح هذه الدويلات أقصى حدٍّ من الإدارة الذاتية، ولكن من دون أن يكون لديها الطموحات العدوانية للدول القومية الموحدة»[٤]. وفي العراق ستتحالف بريطانيا مع النخب السنية، وستعمد إلى تهميش الشيعة واستبعادهم من الحكم،وهم الذين رفضوا الاحتلال البريطاني، وأفتى علماؤهم بقتاله وشاركوا في ثورة العشرين ضده. كما سيتم تهميش الأكراد أيضاً (بذريعة العروبة).

وسيفسّر هذ التهميش الذي استمرّ طوال العهود اللاحقة في العراق، الكثير ممّا يجري اليوم على الساحة العراقية (بين ٢٠٠٣ و٢٠١٠) من انقسامات ومن تحالفات ومن صراعات على السلطة بين "مكونات الشعب العراقي". وستترك هذه الأنظمة الطائفية السياسية المجتمعات العربية - الإسلامية مفتوحة على مستويات التوتر المختلفة وعلى مستويات التدخل الخارجي المتعدّدة الذرائع. وسنشهد في الألفية الثالثة بعد انقضاء أكثر من قرن على السياسات الدينية الاستعمارية الاوروبية، عودة إلى السياسات نفسها مع الولايات المتحدة في العراق (بعد احتلاله عام ٢٠٠٣) التي ستؤسس لنظام جديد من الطائفية السياسية سيترك العراق فريسة بين الانقسام الداخلي وبين التدخّل الخارجي.

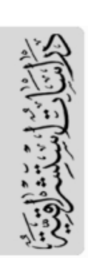
ومن مفارقات تأسيس الكيان الاسرائيلي في فلسطين، أنّ هذا الكيان نشأ بدعم غربي مباشر على قاعدة دينية واضحة. فالدول الغربية التي كانت تبتعد عن الدين وترفضه نظاماً سياسياً ولا تريد منه التدخّل في شؤون الناس العامة، بذلت هي نفسها

الجهود الجبارة لتأسيس دولة دينية يهودية..

وفي مذكّرات «موشي شاريت» ـ رئيس وزراء إسرائيل ـ سنة ١٩٥٤ ـ أي قبل أكثر من عشرين عاماً على الحرب الأهلية اللبنانية .. سوف نجد نص اقتراح «بن غوريون» لتحريك الأقليات المسيحية في العالم العربي.. «لتدمير المجتمعات المستقرّة، وإذكاء النار في مشاعر الأقليات المسيحية في المنطقة، وتوجيهها نحو المطالبة بالاستقلال.. وتثبيت الميول الانعزالية للأقليات في العالم العربي.. بدءًا بالأقلية المارونية» !

يضيف بن غوريون، في إطار استراتيجية تفتيت المنطقة على قاعدة دينية، تحمي الدولة العبرية الناشئة، من خلال نماذج أخرى مشابهة لها (دولة مسيحية) بالقول : «إنّ لبنان هو الحلقة الأضعف في الجامعة العربية.. إذ يشكّل المسيحيون الأغلبية عبر التاريخ اللبناني، وهذه الأغلبية لها تراثها وثقافتها المختلفة عن تراث وثقافة الدول العربية الأخرى.. وهكذا تبدو مسألة خلق دولة مسيحية أمراً طبيعياً، لها جذورها التاريخية، وستلقى مثل تلك الدولة دعمًا واسعًا من العالم المسيحي الكاثوليكي والبروتستانتي.. وإذا كان مثل هذا الأمر يبدو شبه مستحيل في الظروف العادية... فإنّ الوقت الحالي هو الظرف المناسب لخلق دولة مسيحية مجاورة لنا، ومن دون مبادرتنا ودعمنا القوي لا يمكن إخراج تلك الدولة إلى حيز الوجود!.. ويبدو لي أنّ هذا هو واجبنا الأساسي...».

وفي الولايات المتحدة برزت في السنوات القليلة الماضية سياسات مسيحية دينية مباشرة من خلال ما عرف بالصهيونية المسيحية التي عبّر عنها المحافظون الجدد الذين هيمنوا على الإدارة الأميركية في عهد الرئيس بوش الابن طوال ثماني سنوات بين (٢٠٠١) و(٢٠٠٩). وقد كان الهدف الأبرز لهذه المسيحية الصهيونية هو دعم اسرائيل المطلق استناداً إلى خلفية دينية توراتية. وهذا ما أطلق عليه البعض «التحالف المقدّس» بين المحافظين الجدد وبين اليمين المسيحي المتصهين، لخدمة الدولة العبرية...



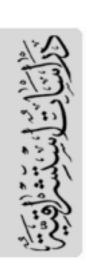
وقد أسّس أصحاب هذا الاتجاه مؤسسات عدة في إطار رؤيتهم لطبيعة الصراع الديني في العالم عموماً وفي الشرق الأوسط خصوصاً حيث ينبغي حماية الدولة اليهودية. ومن ذلك على سبيل المثال ما سمي «بيت الحرية» (فريدوم هاوس) حيث تتم متابعة أوضاع الحريات الدينية في العالم؛ وقد كان هذا المركز الفكري والبحثي وراء أشد التقارير انتقاداً للدول العربية والإسلامية وخصوصاً فيما يتعلّق بمواقفها من إسرائيل واليهود، وانتقادات الدول العربية لإسرائيل، وتصنيفه المستمر لها على أنّها مواقف معادية للسامية. وكذلك (برنامج الحريات الدينية الأصولية) و(لجنة الحريات الدينية الدولية) (USCIRF) التي أسّسها الكونجرس في ١٩٩٨، تحت ضغوط قوية من تيار اليمين المسيحي وفروعه من النصارى المتصهينين. وتقوم هذه اللجنة بزيارات لدول إسلامية وعربية، خصوصاً مصر والأردن؛ لتقصي أوضاع الأقليات المسيحية وإيراد تقارير للكونجرس... للمطالبة بحرية التنصير، وحرية ممارسة الديانات في الدول التي توجد فيها أقليات مسيحية، وقد نتج عنه (قانون الحريات الدينية) ١٩٩٨، الذي سمح بتأسيس لجنة الحريات الدينية الأمريكية التي أصبحت فيما بعد جهازاً رقابياً على الدول العربية.ومن هذه المؤسّسات والمراكز الفكرية والبحثية كانت الدعوات تصدر إلى فرض العقوبات على السودان، والى اتخاذ إجراءات رادعة ضد المملكة العربية السعودية ومصر بحجة اضطهاد الأقليات الدينيةِ(٥).

لقد جعل الكثير من المفكرين ومن الاستراتيجيين في الولايات المتحدة من الإسلام، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي (امبراطورية الشر) الخطر القادم على المصالح الاميركية وعلى الحضارة الغربية كلها. (كما فعل هانتنغتون).وترافق التركيز على هذا (الخطر الأخضر) مع اهتمام دقيق وتفصيلي بالخلافات بين المسلمين. فتارة تكون الاصولية الشيعية في مطلع الثمانينيات (بعد انتصار الثورة في ايران، ومواجهة القوات الأطلسية في بيروت) هي الخطر والشر الذي ينبغي مواجهته والتصدي الدولي له. ويتحوّل هذ الخطر بعد عام ٢٠٠١ إلى الاصولية السنية المتشددة. وهكذا يتنقل هذا

الخطر من مذهب إسلامي إلى آخر. مع بذل الجهود لجعل (الاصوليات) في مواجهة بعضها بدل مواجهتها للولايات المتحدة أو للمصالح الغربية...

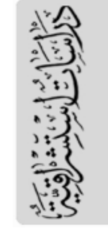
في افريقيا الغربية اختلفت السياسة الفرنسية عن ما فعلته في المشرق. فهناك كان المسلمون أكثر تقدّماً من الوثنيين. لذا (تصالحت) السلطات الاستعمارية مع الإسلام في تلك البلاد. لكن هذه السياسة سرعان ما تبدّلت لاحقاً بعد التوجس من تهديد الإسلام للاستعمار الفرنسي.ومن قدرة الإسلام على الربط بين العالم العربي وبين افريقيا على قاعدة رفض الاستعمار والعداء له. لذا انقلبت السياسة الفرنسية بعد عام ١٩١٠من التصالح مع الإسلام إلى التحريض ضده من خلال تشجيع الدعوة إلى (الهوية الأفريقية) و(الإسلام الأسود) في مقابل الإسلام العربي الذي يتهدّد تلك الهوية[٦]. ولعلّ ما يجري اليوم في السودان وفي جنوبه تحديداً (دعم الانفصال وتقسيم السودان) هو استعادة استعمارية غربية واضحة لتلك السياسات التفتيتية التي جعلت العرب في مواجهة الأفارقة في القرن الماضي. في حين انّ الهيمنة على الجميع هي الهدف المعلن تارة والمستتر تارة أخرى. (يمتلك جنوب السودان ثروات هائلة من النفط والمعادن المختلفة...).

في الهند لعبت بريطانيا على فجوة العداء بين الهندوس والمسلمين. لذا دعمت تقسيم القارة الهندية إلى دولتين واحدة ذات أغلبية هندية، وأخرى ذات أغلبية مسلمة. ولا تزال الخلافات والصراعات مستمرّة إلى اليوم بين الهند وباكستان. واتبع الانكليز سياسة إبعاد المسلمين عن الوظائف وعن خيرات البلاد، وشجّعوا الهندوس وثبتوا أقدامهم في المراكز العليا والمناصب الرفيعة، كما فتحوا لهم أبواب الرخاء وميادين الرقي، ويسّروا أمام أبنائهم التعليم بالمدارس في حين كانوا يعملون على إبقاء المسلمين في ظلمات الجهل والتخلّف...والى ذلك عمل الانكليز على دعم التنصير وتشجيعه. فقد كان (لشركة الهند الشرقية الإنجليزية) مهمة تنصيرية منذ تأسيسها، إلى جانب مهامّها الأساسية في التجارة والكشف والاستعمار...



وحديثًا شكّلت قضية كشمير ـ منذ إعلان جواهر لآل نهرو ضمَّها إلى الهند عام ١٩٤٧م ـ الفتيل الذي ظلَّ يُشعِل التوتر باستمرار بين نيودلهي وإسلام آباد، وسبَّبت ثلاثة حروب بينهما في أعوام ١٩٤٩م، ١٩٦٥م، ١٩٧١م، فخلَّفت مئات الآلاف من القتلى في الجانبين، كما أنّها دفعت البلدين إلى الدخول في سباق التسلُّح عام ١٩٧٤م للوصول إلى توازن القوَّة بينهما.

اليوم وبعد نحو قرنين تتكرّر السياسات الدينية الغربية الاستعمارية نفسها. العقلية نفسها، والوقود المستخدم هو نفسه (الدين والمذهبية والعرقية) والأهداف هي نفسها (الانقسام والتفتيت الداخلي). أي انّ هذه السياسات الغربية ستعمد إلى ثنائيات: العربي والكردي، والفارسي والعربي، والسني والشيعي، والمسيحي والمسلم، والافريقي والعربي. (على غرار معظم ما كتبه المستشرقون عن طبيعة الانقسامات في هذه المجتمعات)...

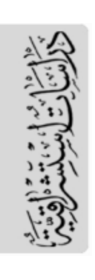


عندما انتصرت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩، بدأ التركيز على الإسلام الشيعي في الأدبيات البحثية والإعلامية والسياسية والثقافية الغربية. وكأن هذا الإسلام أو كأنّ الشيعة لم يكونوا موجودين قبل الثورة. والمقصود من التركيز على شيعية الثورة أنّها غير إسلامية. بمعنى أنّ السنة شيء والشيعة شيء آخر. وأنّ الثورة التي حصلت هنا ليس بالضرورة أن تحصل هناك حيث السنة هم المذهب الأكثر انتشاراً... وربما يراد من (شيعية الثورة) الإيرانية، الإيحاء للسنة بأنّ الشيعة باتوا خطراً جديداً بعدما نجحوا في تشكيل دولة لهم... هكذا بدأت مراكز الدراسات والمؤسسات الديبلوماسية والسياسية والأمنية في الولايات المتحدة وأوروبا تعقد المؤتمرات والندوات وحلقات النقاش لبحث (الخطر الشيعي القادم).

فقال هنري كيسنجر في بعض تلك الندوات على سبيل المثال عام ١٩٨٢: «يجب أن تعتبروا الثورة الإيرانية ثورة شيعية، ويجب على العالم السني أن يقف بوجه الغزو الشيعي». أمّا وزير الخارجية جورج شولتز فاعتبر بعد انتصار الثورة أنّ الثورة

الإسلامية هي أخطر عدو مشترك للحضارة الغربية على طول تاريخها»...[٧].

كان المطلوب من وجهة النظر الغربية ألاّ تمتد الثورة الإسلامية إلى بلدان أخرى. ولذا يجب محاصرتها بالوسائل كافة. ومن أحد أهمّ هذه الوسائل كان التركيز على شيعية الثورة من جهة، وعلى الخلاف السني ـ الشيعي من جهة ثانية. وقد ساعدت الحرب التي شنّها العراق ضد إيران في الترويج كثيراً لبيئة هذا الخلاف القومي والمذهبي...



وفي لبنان كانت فرنسا (أم الموارنة الحنون). عند تأسيس الكيان اللبناني منذ عام١٩٢٠. أي انّ أبناء الطوائف الأخرى لم يكونوا كذلك. وقد عملت فرنسا من خلال سياساتها المباشرة وسياساتها التعليمية والاقتصادية على ربط الموارنة خصوصاً والمسيحيين عموماً بها... وأصبح جبل لبنان في الوقت نفسه مقراً للبعثات التعليمية من اليسوعيين والعازاريين والكرمليين وسواهم من الذين تدعمهم فرنسا. بحيث ساهم نشاط هذه البعثات في تغيير الواقع الثقافي بين الطوائف اللبنانية لمصلحة الموارنة الذين لم يكونوا أحسن حالاً من الطوائف الأخرى قبل القرن التاسع عشر.

اختلفت سياسات الدول الغربية في توظيف الواقع السني الشيعي في البلاد الإسلامية. فهي لا تعير هذا الواقع أيّ اهتمام إذا كان لا يفيد مصالحها المباشرة. وهي تؤلّب السنة على الشيعة والشيعة على السنة، إذا كان الأمر يلبّي السيطرة الغربية ويساعد عليها، ويضعف الجبهة الإسلامية المناهضة لهذه السيطرة. ففي أثناء الإحتلال السوفياتي لأفغانستان على سبيل المثال (١٩٨٠-١٩٩٠) لم تنشغل السياسات الأميركية بالفروقات أو بالخلافات بين السنة والشيعة.

كان الهم الغربي والاميركي تحديداً هو عدم السماح للسوفيات بالاستقرار في أفغانستان. ولذا كانت واشنطن وأجهزة استخباراتها تؤيّد وتشجّع الدول الإسلامية على إرسال المتطوّعين للقتال إلى جانب إخوانهم في الدين. وكانت وسائل الإعلام الغربية ومعها المسؤولون في العواصم الغربية لا يتردّدون في تسمية هؤلاء المقاتلين

بـ(المجاهدين). وكانت الأموال والتبرّعات ترسل علانية من الشخصيات ومن المؤسسات وعبر كل البنوك في العالم الإسلامي ومن العالم الغربي إلى هؤلاء المجاهدين. ولم يعترض أحد طريق تلك الأموال بحجّة (تجفيف منابع الإرهاب).

وحتى اليوم لا تجد الولايات المتحدة أيّ مبرر لسياسات دينية مذهبية في المواجهة مع حركة طالبان في أفغانستان، على الرغم من اشتداد ساعد الحركة في مقاومتها للاحتلال الغربي ـ الأطلسي... (لا تذكر الاتهامات الأميركية انتماء طالبان السني، كما تتعمّد ذلك على سبيل المثال مع المقاومة في العراق، أو مع حزب الله في لبنان...)؛ لأنّ هذه الاتهامات غير مجدية في أفغانستان، ولن تساهم في تغيير مسار الصراع مع هذه الحركة ولا في محاولات إضعافها أو تفتيت قواها... وهي لا تشير على الإطلاق إلى (سنّية) الحكومة الباكستانية في المواجهات مع تنظيم القاعدة أو مع حركة طالبان في أفغانستان أو في باكستان نفسها...

لكن في بقعة أُخرى من بقاع العالم الإسلامي كانت السياسات الغربية ـ الاميركية نقيض ذلك تماماً. ففي لبنان مثلاً كان من اللافت أن يتعمّد الساسة الغربيون ووسائل الإعلام الغربية إضافة صفة (الشيعي) و(المتشدّد) إلى حزب الله عندما يشار إليه في المقاومة ضد إسرائيل. بحيث تجعله هذه الصفة مختلفاً عن المسيحي، أو عن السني في لبنان...

وقد اشتدّ التركيز على (شيعية) حزب الله ولكن مع تأكيد جديد هو ارتباطه بإيران، خصوصاً في أثناء الأزمة السياسية والأمنية التي عصفت بالبلاد منذ عام ٢٠٠٥م (بعد اغتيال الرئيس الحريري). ما يعني أنّ ما يقوم به الحزب ليس حركة مقاومة للدفاع عن لبنان أو لصدّ الاعتداءات الإسرائيلية، بل هو لخدمة أهدافه الشيعية من جهة (يثير حفيظة السنة) أو لخدمة أهداف دولة أُخرى غير لبنان (يثير حفيظة باقي اللبنانيين وخصوصاً المسيحيين).

ينطبق ما جرى في لبنان على العراق أيضاً بعد احتلاله عام ٢٠٠٣ وبعد سقوط

النظام. فقد تدخّل الأميركيون مباشرة في كلّ تفاصيل الواقع العراقي. من تسمية المقاومة العراقية بالمقاومة (السنية)، للقول بأنّ الشيعة موافقون على الاحتلال الأميركي لبلادهم. إلى التدخل في صياغة الدستور العراقي الجديد الذي جعل التوزيع الطائفي أساس هذا الدستور، ما يعني احتمالاً دائماً للانقسام بين الشعب العراقي. كما ساهمت بعض الأدبيات السياسية العربية في جعل احتلال العراق وسقوط نظامه مسؤولية إيرانية ـ شيعية، بدل أن تكون مسؤولية أميركية ـ عربية. بحيث ألقت تلك الأدبيات اللوم على إيران؛ لأنّها لم تقاتل إلى جانب العراق، وعلى الشيعة في داخل العراق؛ لأنّهم ـ كما تقول تلك الأدبيات ـ تلقّوا أوامر إيرانية بعدم القتال دفاعاً عن النظام العراقي وضدّ الاحتلال الأميركي...

ومع إيران بلغ التحريض المذهبي الديني والعرقي ذروته. خصوصاً بعد احتلال العراق، وبعد تعثّر التسوية السلمية في المنطقة. فقد اعتبرت السياسات الأميركية إيران (وليس اسرائيل) هي العقبة أمام التقدّم في عملية التسوية. واعتبرت انّ برنامجها النووي يشكّل خطراً على الدول العربية. وشجّعت بسبب ذلك كلّه على اعتبار إيران هي عدو العرب الأول وليس إسرائيل. والمقصود بهذا التحريض تحقيق أكثر من هدف:

ـ **الأول**: هو تهميش التهديد النووي الاسرائيلي.

ـ **والثاني**: هو التذكير بالاختلاف العرقي مع إيران الذي يفترض الحذر وعدم التوافق (لنلاحظ انّ التحريض على هذا المستوى لا يتناول الدور التركي المتنامي. فليس ثمة من يشير إلى الخلاف العرقي العربي-التركي)

ـ **والثالث**: هو تحريك الشعور المذهبي السني - الشيعي،في ظل بيئة مناسبة لمثل هذا التحريض ممتدة من لبنان إلى العراق. بحيث يصعب إلى حد الاستحالة التفاهم العربي الإيراني لحل المشكلات الإقليمية أو لبحث قضايا الخلاف والمخاوف المتبادلة.

ـ **والرابع**: هو تشجيع العرب والفلسطينيين على المسارعة إلى التفاهم مع

اسرائيل (بغضّ النظر عن سياساتها الاستيطانية التوسعية) لمنع إيران من الاستمرار في دعم حركات المقاومة وفي تعطيل عملية التسوية،وللحد من تقدّم نفوذها في المنطقة على حساب نفوذ العرب (حلفاء الولايات المتحدة) التقليدي.

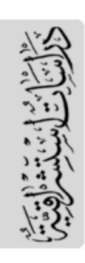
هكذا نفهم كيف ولماذا نشأت فكرة (الهلال الشيعي)، ومعها تهمة انّ الشيعة العرب يتبعون إيران ولا يتبعون مصالح بلادهم. وذلك في إطار التحريض ضد الشيعة في المنطقة العربية. وترافق الأمر مع تضخيم ما سمّي بظاهرة (تشيع أهل السنة). فقام بعض العلماء والخطباء ووسائل الإعلام المختلفة بالتحريض المباشر والقوي ضد الشيعة وضد إيران التي (تثير الفتن في الدول السنية)، بحيث بات الحديث عن الخطر الشيعي مألوفاً بعدما تكرّرت الإشارة إليه في مناسبات كثيرة، خصوصاً وأنّ البيئة السياسية ـ المذهبية في بلدان كثيرة مثل العراق ولبنان، ثمّ في سوريا بعد (الثورات) العربية... ساعدت على هذا التحريض الذي يعود إليه البعض حتى على المستويات الدينية الرسمية، كما فعل مؤخراً وزير الأوقاف المغربي السابق عبدالكبير العلوي الذي «حذّر في الملتقى العالمي الخامس لخريجي الأزهر المنعقد في القاهرة من محاولات المدّ الشيعي مطالباً بتوحيد السنة للتصدي له».

وقد حذّر العلوي أيضاً من «توظيف الدين لأغراض سياسية، ومن فرض المذهب الشيعي على العالم لخدمة هذه الأغراض» (١٠/ ٥/ ٢٠١٠).

ومن اللافت أنّ العلوي هو المدير العام لوكالة (بيت مال القدس الشريف). أي بدلاً من الدفاع عن ما تتعرّض له القدس من تهويد، ومن بناء لا يتوقف للمستوطنات، يذهب تحريض وزير الأوقاف المغربي السابق ضد الشيعة والتشيع. فيجعلهم الخطر الملحّ، بدل أن تكون إسرائيل، منطقياً وواقعياً، هي هذا الخطر... ومن الواضح أنّ هذا التحذير نفسه ينطوي على بعد سياسي يطال إيران التي يرى كثير من الحكومات العربية (حتى بعد الثورات)، أنّ نفوذها يتّسع ويتمدّد على حساب نفوذهم التقليدي. لذا تحول التشيع إلى هدف للتحريض بدل ان يقتصر الخلاف مع إيران على

المستوى السياسي.

وقد ساهم صعود السلفية بعد (الثورات) بتياراتها المختلفة، في نشر هذا التحريض ضد الشيعة وفي اعتبارهم الخطر الأول والعدو القريب... وقد يحتمل مثل هذا التحريض ردّاً مماثلاً من أوساط شيعية موازية، وإذا حصل ذلك فإنه سيخدم الغلاة من الجانبين السني والشيعي، ما سيعزّز ثقافة العداء والكراهية المتبادلة... ويؤدي فعلياً إلى التحضير الجيد لبيئة الفتنة المذهبية بين المسلمين...



هكذا يتصل التاريخ بالحاضر.لا انقطاع بين السياسات الغربية في بلاد المسلمين.وعلى الرغم من غياب الاحتلال العسكري المباشر، فقد استمرّ التدخّل في هذه البلاد عبر تفكيك المجتمع، والهيمنة على الثروات، والتحريض الديني والعرقي والمذهبي... وقد تفاوتت الاستجابة لهذه السياسات الغربية في التفكيك والتحريض، بين من أصبح مطية لها ووقع في شرك الدعوة لها،فجعل المسلم الآخر أو العرق الآخر هدفاً للحرب أو للكراهية.... وبين من عمل على مواجهتها فجعل من الوحدة الوطنية، أو من مقاومة الاحتلال ومن التدخل الغربي بأشكاله كافة هدفا" للمقاومة بأشكالها كافة.

كان الأمر كذلك في الماضي، وهو لا يزال كذلك إلى اليوم...

* مراجع البحث *

١-Le choc colonial et l'islam,sous la direction de Pierre-Jean Luizard,editions La decouverte,Paris ٢٠٠٦.

٢ ـ طلال عتريسي، البعثات اليسوعية ومهمة إعداد النخبة السياسية في لبنان، الوكالة العالمية للتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.

٣-Chevallier Dominique:La societe'du Mont Liban a l'epoque de la revolution industrielle en Europe.Paris ١٩٧١.

٤-Gontaut-Biron,Comment la France s,est installee' en Syrie,١٩١٨-١٩١٩,Paris ١٩٢٢

٥ ـ محمود حيدر، لاهوت الغلبة،التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية، دار الفارابي، بيروت ٢٠٠٨.

وكذلك: محمد عارف زكاءالله، الدين والسياسة في اميركا، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت ٢٠٠٧.

٦-L'Algerie francaise.Indigenes et immigrants,editions Seguier,Paris ٢٠٠٢.

٧ ـ يان ريشار، الإسلام الشيعي، دار عطية للنشر والتوزيع،بيروت ١٩٩٦.



المؤثّرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي

من منظور استشراقي

أ.د. طالب جاسم حسن العنزي
جامعة الكوفة - كلية الآداب
م.د. سلمى حسين علوان

المقدّمة

إنّ فهم العلاقة التي ربطت التصوّف الإسلامي بالثقافات والديانات الأخرى مسألة إشكالية، وقضية فكرية ماتزال مطروحة إلى الآن، ينشغل بها الباحثون في الدراسات الصوفيّة وتاريخ الأفكار وعلم الأديان المقارن. كلّ يتناولها من الزاوية التي توافق سياق عنايته وتساعده على تحصيل نتائج ذات جدوى في حقل بحثه.

سنسعى في هذا البحث إلى تحديد طبيعة الوشائج وأنظمة العلائق التي ربطت التصوّف الإسلامي بالأنساق الثقافية والفكرية والدينية الناشئة في حضارات الأمم الأخرى، تلك العلائق التي يمكن أن نختزل الكلام عن ماهيتها بقولنا: إنّها لم تكن رفضاً مطلقاً، كما لم تكن قبولاً أو محاكاةً باهتة، إنّما كانت تواصلاً جدلياً يقوم على التفاعل المثمر، وهي عادة اقتضاها منطق الفكر الصوفي في الإسلام ذاته لكونه يلتقي مع سائر الثقافات في العالم. ومقصده خلاص النفس والتحقق من حقيقة الذات

الإلهية. محاولين في ذلك تأسيس أرضية معرفية ننظر من خلالها إلى علاقة هذا الموروث بثقافة الآخر فلا نرفض مبدأ التأثير والتأثر، ونعد هذا البحث بمنزلة الأدب المقارن أو الدين المقارن، ونعني به دراسة خصوصية الفكر الصوفي في ثقافة ما من خلال أوجه التماثل أو المشاكلة أو الاختلاف بين فكرة أو مقولة ونظيرتها في ثقافة الآخر أو حضارة سابقة ومن خلال ما طرحه المستشرقون.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يقسّم على مبحثين، ومقدمة، ومدخل، وتلتهما خاتمة ذكرت فيها أهمّ نتائج البحث، تلتها قائمة بمصادر البحث ومراجعه. وأما المبحثان فقد تناولت في المبحث الأول أنواع المؤثّرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي، وتناولت في المبحث الثاني: نقد التصورات عن المؤثرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي.

مدخل:

عنى الباحثون الغربيّون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن الماضي ببيان ما أسموه بالمؤثّرات الأجنبية في نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره. وكانت دوافعهم إلى تلمّس هذه المؤثرات المزعومة عديدة. وحقيقة القول، أنّ وضعهم هذا وضعٌ خاطئ حينما أرجعوه إلى العوامل الأجنبية، فنشأة التصوّف الإسلامي قطعاً داخلية ضمن المناخ العام وداخل الإطار العقيدي والاجتماعي للإسلام، استغرق قرنين من الزمان «الأول والثاني الهجريين» وخلالهما أصبح المصطلح الدالّ على هذه الظاهرة الروحية التصوّف يغلب على تسمية الزهد. وأصبح علماً متميزاً ومستقلاً عن سائر العلوم من ناحية الموضوع والمنهج والغاية. إذ كانت له لغته الخاصة به وله مصطلحاته بعضها حصراً بالصوفيّة وبعضها يشاركهم بها آخرون[١].

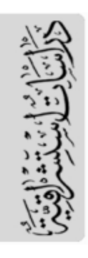
وإنّ كلّ الآراء التي قيلت غير وجيهة ولم تثبتها الوثائق والنصوص التي عرفت في كتاباتهم إلاّ أنّه في الآونة الأخيرة عدل الكثير من المستشرقين في آرائهم. مثلاً نرى

غولدتسهير[٢] ذكر: إنّ ما اعترى حركة التصوّف من تطور داخلي، فإنّ رد الفعل الخارجي والمؤثّرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفيّة المختلفة أدّى إلى اختلافات وتفريعات لاتحصى، وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوّف نفسها.

أما ماسنيون[٣] قال: إنّ في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة. وهذه البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أيّ غذاء أجنبي. ويضيف: كلّ بيئةٍ دينيةٍ يتوافر لتقوى أبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوّف. فليس التصوّف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة، بل هو مظهر روحي لا يحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن ـ يردّد المسلم تلاوته ويتأمل في آياته ويقوم بفرائضه ـ انبثق التصوّف الإسلامي ونما وتطوّر[٤].

يبدو أنّ ملامح صوفية إسلامية مبكّرة سبقت هذه الفكرة نتيجة الشرح والتأويل، ونتيجة التفاعل الفكري بين الثقافات الأجنبية والثقافة الإسلامية بسبب انسياح المسلمين واختلاطهم بالأمم المختلفة. ولكن المرجّح كما قال نيكلسون[٥]: إنّ كثيراً من الخصائص الإسلامية للتصوّف عند المسلمين وليدة البيئة المحلية، وهذه الخصائص المحلية أصبحت من التقاليد التربوية المعروفة بحيث طبقت على وجهة متكاملة في سائر الأمصار الإسلامية، كما ذكر[٦]: وبما أنّ نهاية القرن الثاني الهجري تقترب حين ظهرت في بلاد ما بين النهرين لأوّل مرة كلمة (الصوفي) التي سرعان ماعرفها متصوّفة الإسلام على العموم.

أمّا إذا ثبت أنّ التصوّف كان نتيجة لتطوّر ولتفكّك الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية، وإنّ نشأته كانت لاحقة لحركة الزهد و الفرق الإسلامية وعلم الكلام. وكان جزءاً من ذلك اللّقاء التاريخي بين لحظة الاكتئاب في الحضارة الإسلامية وخبرات الحضارات السابقة في ذات الشيء، فلابدّ أن ننظر بعين الريبة والحذر للمصادر التي تؤرخ التصوّف بظهور الإسلام، وتقبل الأحاديث النبوية في ذلك دون



أن تنظر في شروط الإسناد. إنّ الآراء التي تجعل من الأيام الأولى للإسلام منشأ للتصوف تجهل أو تتجاهل التعارض التامّ بين أسباب التصوّف وروح الأيام الأولى للإسلام. إنّ تربة القرن الأول الهجري هي ثائرة، ولا تستدلّ الثورة عليها بلغة العصر.

فالمجاهدون الأوائل ينكرون ذواتهم، ولكنّه نكران من أجل غيرهم. أمّا الصوفي فهو وحداني الذات لايقبل أحداً، حينما بدأ المسلم يتّجه نحو ذاته في القرن الثاني الهجري، ازدهرت شجرة التصوّف، وكما قال ماسنيون(٧): وقيل لم يعرف هذا الاسم «الصوفيّة» إلى المائتين من الهجرة النبوية. لأنّ في زمن رسول الله ﷺ كان أصحابه يسمّون الرجل صحابياً لشرف صحبته، وكون الإشارة إليها أولى من كلّ إشارة. وبهذا نجد أنّ الثورة السياسية التي نقلت مركز الخلافة الأموية من الشام إلى بغداد، أدّت بالإسلام إلى التماس المباشر والاصطدام بالأفكار والمدنيات التي نشأت قبل الإسلام.

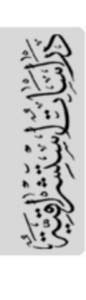
وبهذا أكّد نيكلسون(٨): إنّ التصوّف هو البقعة المشتركة التي تلتقي فيها نصرانية القرون الوسطى بالدين الإسلامي وتقتربان كثيراً. وبهذا الواقع الاجتماعي وليس ظاهرة نفسية منعزلة «المثالي والميتافيزيقي، للظاهرات النفسية والروحية. ولكن الملحوظ أن كثيراً من الباحثين الغربيين يقعون في تناقض مباشر وهم يعالجون هذه المسألة. أي أنّه يمكن أن تقول: إنّ التصوّف قد اتخذ اتجاهين متمايزين؛ أحدهما عقلي أدّى إلى تصوّفٍ يمكن أن نسمّيه عرفانياً، والآخر ذو اتجاهات شعبية اتخذت شكلاً ملموساً يتمثل في الطرق الصوفيّة»(٩).

سوف نتناول هذه المؤثرات الأجنبية في نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره على أساس مصادرها، وهو أمر كبير الصعوبة؛ لأنّ البحث عن مصادر كلّ وجه من وجوه النشاط الإنساني في مظهره الروحي يجب أن يرقى في الحقيقة إلى مبدأ الوجود الإنساني نفسه حينما بدأ الإنسان يعبّر عن خلجات نفسه كإنسان. ويجب هنا أن نعلم أنّ هذه

العناصر المختلفة لم تكن الأساس الذي قام عليه التصوّف الإسلامي، ولا أنها دخلت في التصوّف مرّة واحدة، ولكنّها تسرّبت إلى المتصوّفين شيئاً فشيئاً في أزمنة متطاولة حتى تجمعت على ما سنراه في البحث.

المبحث الأول

أنواع المؤثرات الأجنبية في التصوّف الإسلامي



١ - الأثر الأفلاطوني:

إنّ المصدر اليوناني يتمثّل في الأفلاطونية المحدثة والمصدر المسيحي وتأثير الرهبان المسيحيين. ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي من المستشرقين فون كريمر، غولدتسهير، نيكلسون، هاملتون جب، آسين بلاثيوس، اوليري[١٠].

نحن لاننكر تأثير بعض الصوفيّة المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاّج الذي استعمل في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وغيرها[١١]. نعم إنّ للفلسفة اليونانية عامّة والأفلاطونية المحدثة خاصّة أثراً على التصوّف الإسلامي، إلا أنّنا لانرد التصوّف كله إلى مصدر يوناني، فالصوفيّة الأوائل لم يقبلوا على هذه الفلسفة إلاّ في وقت متأخّر حينما عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بنظراتهم العقلية، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده[١٢]. ويتسع مجال الحديث عن التأثير اليوناني ولاسيما الهلينستي، أي يوناني بعد دخول الاسكندر للشرق سنة (٣٣١ قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادي) وكما يسمّيها ماسنيون: الأفكار الميتافيزيقية والغنوصية[١٣]، والأفكار الأفلاطونية المحدثة مما يجمع أحيانا تحت اسم «التوفيق الهلينستي« Syncretisme hellenistque » أو التوفيق الشرقي[١٤].

إذا كانت البنية الأولى للتصوّف الإسلامي عربيّة بوجه خاص، فإنّه من المفيد

تحديد العناصر الأجنبية التي استطاعت الالتصاق به والانتشار فيه. وهكذا أمكن العثور أخيراً على عناصر تقوية عدّة مستمدة من متخصّصين في دراسة التصوّف الإسلامي كالمستشرق ارنولد توماس نيكلسون، الذي ذكر: بعد السنة الألف للميلاد بدأ التصوّف يمتصّ الفلسفة اليونانية ويتشرّبها، فالدلائل التي توفّرت حتى الآن تدلّنا على أنّ أصولها قد تأثّرت بالزهد المسيحي والتصوّف اليوناني[١٥].

أمّا دي لاسي اوليري[١٦]، فإنّه يرى أنّ أصوله قد تأثّر بالغنوصية. الأثر الغنوصي الذي وصل بوساطة الصابئة الذين كانوا يقطنون منطقة المستنقعات ما بين واسط والبصرة. وهؤلاء كانوا يسمّون المندائيين، وذلك لتميزهم من صابئة حرّان. والمتصوّف معروف الكرخي[١٧] (ت٢٠٠هـ) نفسه كان إبناً لوالدين من هؤلاء الصابئة. ويعارضه نيكلسون[١٨] بالقول: لم يكن ـ معروف ـ من أصول صابئية، لكنه كان على علم بمذهبهم.

أما المستشرق غولدتسهير[١٩] ذكر: إنّ الباحثين الانكليز ولاسيّما هوينفيلد وبراون ونيكلسون، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوّف الإسلامي، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في التصوّف الإسلامي. وعند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوّف الإسلامي، لا يمكن أن نتجاهل المؤثرات الأخرى التي تحاكي حياة الرهبان السائدين، وهذا يجعلنا نؤكّد أنّ أثر الأفلاطونية الحديثة وحدها لايكفي لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد الصوفي فيه. فهو يلتقي مع اوليري[٢٠] في قوله: ليس من شك في أنّ هذا التيار الافلاطوني المحدث كان جزءاً من الأثر الذي أحدثه في الإسلام ونقل الفلسفة اليونانية إلى العربية في العصر العباسي.

وقد يشار لبعض المشاهير الصوفيّة الذين كان لهم أثر في التصوّف الإسلامي بالآراء الأفلاطونية المحدثة ومنهم: ذو النون المصري الذي عاش في القرن الثالث الهجري، ذكر نيكلسون[٢١]: إنّ ذا النون قد نهل من الثقافة اليونانية، فضلاً عن أنّ المعاني التي تكلّم فيها هي في جوهرها كتابات يونانية ككتابات «ديو نيسيوس»، وتلك

مقدّمة توصل إلى نتيجة لازمة، وهي إنّه لابدّ من وجود صلة تاريخية بين التصوّف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة. وعن (ذو النون) ذكر المستشرقون[٢٢] «انّه يعبّر عن عقيدة اتحاد النفس النهائي بالله بطريقة تشبه التعاليم الأفلاطونية المحدثة إلى حد كبير باستثناء بلاثيوس»[٢٣]، فإنّه: «يعدّ ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) أكثر المتصوّفة الإسلاميين تأثراً بمذهب الأفلاطونية العميق المتغلغل في كلّ مذهبه وبخاصة في تصوّفه». ولكن الدكتور أبو العلا عفيفي[٢٤]، يرى أن ابن عربي وإن كان يستعمل كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات، وقد ذكر فيوضات أفلوطين بأسمائها وعلى النحو الذي عند أفلوطين، ولكن الفيض عنده ـ أي ابن عربي ـ معنى يختلف تماماً عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة.

هذا حال التصوّف الإسلامي، فأصله وتطوّره ناتج عن إدامة تلاوة القرآن الكريم والتأمّل فيه وممارسته وفق سنة رسول الله ﷺ، وليس كما يحاول المستشرق تور اندريه[٢٥] الذي يردّه إلى التأثير المسيحي حين قال: هناك احتمال في أنّ هذا التطور ربما لايكون قد تم دون التأثر بأفكارٍ مسيحية مستترة عاشت بصورة متميزة كجزءٍ من التقليد الإسلامي، حياة خاصة بها، شأنها في ذلك شأن إشراقات فاضت عن ينبوعها النوراني فانفصلت عنه واتخذت سبيلها. ومهما كان الأمر فقد تحوّلت هذه الزهديّة إلى عبادة صوفيّة اقتربت من حيث الروح ومن حيث الجوهر من الإنجيل أكثر من أية صيغة دينية أخرى غير نصرانية نعرفها، وقد نقل لنا الرفاعي أقوال مارتن لنجر في الردّ على هذه المزاعم بقوله: لقد جذبني التصوّف الإسلامي، جذبني بما فيه من مثل إنسانيّة وآداب ذوقيّة، وفهم صحيح واضح لله وللإنسان، والعلاقة بينهما وهي علاقة لم ترتسم في أيّ ثقافة أو عقيدة، كما حددت ورسمت في التصوّف الإسلامي[٢٦].

وفي السياق نفسه ذكرت شيمل[٢٧]: وكثيراً ما ذكرت الأساطير الصوفيّة رهباناً مسيحيين كانوا يعيشون في العراق وفي جبل لبنان. وقد وردت في الشعر

الجاهلي تعليمات عن نور كان يلوح عن بعد من خيمة راهب مسيحي، وإنّ الالتقاء مع ناسك مسيحي أو راهب أو حكيم يعدّ مظهراً من مظاهر الأساطير الصوفيّة في عصرها المبكر. ومثل هذه المظاهر غالباً ما تأتي لتوضيح بعض الحقائق الصوفيّة للمريد، أو يستفيد منها المريد نداء ربانياً بأنّ كلّ هذه الطقوس النسكية لم تكن لتنقذ صاحبها ذلك بأنّه لا يؤمن بمحمّد.

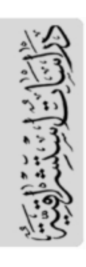
أمّا سبنسر ترمنجهام[٢٨]، فإنّه يؤكّد أنّ التصوّف وليد أفكار اختلطت بالفكر الإسلامي، وذكر: كانت الصوفيّة تطوراً طبيعياً بداخل الإسلام تدين بالقليل لمصادر غير إسلامية، على الرغم من استقبالها إشعاعات من الحياة المتصوّفة الزاهدة والفكر الكهنوتي الناسك للمسيحية الشرقية، وكانت الحصيلة هي الصوفيّة الإسلامية التي تلتزم بخطوط التطور الإسلامي المميز، وبالتالي فإنّه قد تكوّن نظاماً واسعاً صوفياً راقياً، والذي مهما كان ينطوي على الأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية. والصوفيّة المسيحية والأنظمة الأخرى، فإنّنا يمكن أن نعده وكما فعل الصوفيّة أنفسهم العقيدة الداخلية الباطنية للإسلام، والسرُّ الكامن من وراء القرآن.

٢ - الأثر الفارسي:

بدأت ملامح التصوّف الإسلامي تظهر خارج نطاق المحيط العربي نتيجة للفتوحات التي قام بها العرب المسلمون ومنها إقليم فارس. ومن أشهر مدنه خراسان والتي استطاع فيها الإسلام أن يدخل إلى قلوب أهلها ويستقرّ فيها. وبدأ نوره يظهر في قلوبهم فتفجّرت ينابيع الحكمة منهم وصار واحدهم مدرسة يقصدها طلاب العلم لنهل المعارف[٢٩]. تميّزت مدرسة خراسان من غيرها بخصائص معرفة إرادة النفس ومعالجتها، والبحث في آفاق النفس الإنسانية، وشدّة مجاهدة النفس والحزن الدائم، وكثرة الهمّ، واحتقار الدنيا وكرهها، والهروب إلى الله تعالى والأنس به، وعدّ التوبة أساس العبادة[٣٠].

وفي منتصف القرن الثالث الهجري انتقل مركز التصوّف من بلخ ـ أقدم مركز في خراسان ـ إلى نيسابور، وفيها ظهرت فرقة الملامتيّة التي تنفرد بطابع خاص يتمثّل في الاهتمام الزائد بالمظاهر النفسية. أي أنّ مدرسة نيسابور تقوم على أساسين هما: الملامتية والفتوة، فالملامة، هي: كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها. أما الفتوّة فمعناه الإيثار والتضحية وكفّ الأذى(٣١).

إنّ أمامنا من العلاقات الكثيرة الواضحة مواد تاريخية تتمثّل فيها العناصر المكوّنة للتصوف الإسلامي عند الزهّاد الخراسانيين منذ منتصف القرن الثاني الهجري. ويمكن عدّ البيئة الخراسانية مصدر هذه الظاهرة التي حرّكت تاريخ الزهد، وتكاد تدفعه إلى خارج إطاره الضيق المغلق حتى يبلغ مستوى تحوّله واندماجه في حلبة الصراع الإيديولوجي المتصاعد. وذكر المستشرق دي بور(٣٢): إنّ عناصر الزهد الخراساني فيها أثر من المذاهب والعقائد التي نشأت فيها. ومنه انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم والإسلامي ولا سيما المذاهب العرفانية.



ومنذ بدء الفتح العربي الإسلامي، أصبحت البيئة الخراسانية بؤرة الصراع ضد الفاتحين العرب بمختلف أشكال الصراع ومستوياته(٣٣). أي أنّ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الدولة، كان عاملاً في اتّباع خط الزهد الصوفي، وهذا رأي المستشرق المجري غولدتسهير الذي يؤكّده في قوله: إنّ الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة وإن كثيراً من المسلمين لجأوا احتجاجاً على ما ينكرون من الحكومة والانضمام إلى الاعتكاف والزهد(٣٤).

أمّا برمنجهام(٣٥)، فإنّه هو الآخر يرجع الأثر الفارسي في التصوّف الإسلامي باستنتاجه إلى حدوث تطور في التصوّف الإسلامي في المناطق الإيرانية، وذلك لارتباطه بحياة الناس العاديين خلال الدراويش المتجوّلين. وحين بدأت الحركات المغولية داخل خراسان (٦١٦-٦٩٢هـ / ١٢١٩-١٢٩٢م) أزيح الإسلام من وضعه كدين للدولة، وظهر المتصوّفون وقد حلّوا محلّ العلماء كأوصياء للإسلام عند

المغول وكممثّلين مهمّين للدّين.

أمّا نيكلسون فإنّه اتّجه إلى منحى آخر حول الأثر الفارسي فقال: إنّ الصوفيّة المسلمين أخذوا لفظ صديق الذي أطلقوه على شيوخهم من المانويّة(٣٦). وفي مكان آخر يرجعه إلى الغنوصية، ذكر: ويشبه قول إبراهيم بن أدهم لرجل رآه في الطواف: اعلم انّك لاتنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات أوّلاها تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدّة..، أي بإصلاح الأبواب السبعة عند الغنوصيين(٣٧).



وقد عرف الإسلام المانوية التي تبشر بالزهد والانقطاع عن الخمر وترك الزواج والصوم والصلوات الكثيرة، كلّ ذلك يوضح الأثر الفارسي في التصوّف الإسلامي، وقد أهمل ذلك الباحثون لقلّة المصادر وصعوبة العثور عليها. ولمزجهم حكمة الإشراق الفارسية بالإشراق الأفلاطوني. وأكّد جب(٣٨) هذا بقوله: وقد وجد انبعاث النزعة الطبيعية ما يعبّر عنه في أعلى مستويات الحركة بالفلسفتين الصوفيتين: الفلسفة الاشراقية المنبثقة عن العقائد الأسيوية القديمة، وفلسفة الحلول المنبثقة من الفلسفة الهيلنستية الشعبية. وليس لهاتين الفلسفتين قيمة بذاتها بقدر قيمة تأثيرهما ونتائجها على الرغم من شهرتهما على انفراد، أو شعبيتهما الحاصلة عن امتزاج إحداهما بالأخرى أو مزجهما بالعلوم السرية، وعلى الرغم من اشتهار الشعر الصوفي الرائع الصادرعن وحيهما.

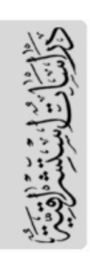
إنّ الاهتمام في دراسة التصوّف الإسلامي يعني دراسة الأصول الحقيقية لتاريخ شعوب ومدنيّات أخرى، وهذا يقتضي الاستعانة بما انتهى إليه من نتائج، وهذا التاريخ يبيّن كيف تكوّنت تلك الأمم والشعوب في عهود التاريخ، وماهيّة العناصر التي كوّنتها وأين نشأت منابتها، وكيف تنقلت في البلاد وما مدنيتها المتعاقبة، وما أثرها في التطوّر العام للإنسانية.

لقد اعتنى الكثير من المستشرقين بالعنصر الآري، وجعلوه الأساس في تطوّر

الدين الأول في بلاد المشرق، ومنهم المستشرق برهية [٣٩] الذي قال: إنّ العنصر الآري نجد فيه أن كلّ الأمم التي هي من الأسرة الآريّة صيغت من خليط من عناصر الأجناس، الأولى وما يكون لأمّة أن تعد بأنّ لها من النقاء حظّاً أكبر من حظّ غيرها، على أنّ هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده. أي المدنيّة الآرية هي أثر مشترك لجميع العناصر.

وقد عقبت شيمل[٤٠] على رأي المستشرق أ.هـ. بالمر «A H.Palmer.» في كتابه Oriental Mysticism أي «التصوّف في المشرق» الذي نشره في عام (١٨٦٧) ذكر أنّ التصوّف هو نتاج تطوّر دين المغول لدى الجنس الآري، قالت شيمل: لم يكن هذا الطرح مستهجناً لدى بعض العلماء الألمان في العصر النازي، كما ساد الرأي القائل بأنّ التصوّف هو تطوّر للفكر الفارسي في الإسلام، وبلا شك كانت بعض أفكار التصوّف الفارسي سائدة لقرون عدّة. والتي صاغت بدورها بعض أنماط الحياة في الجانب الشرقي من بلاد الإسلام بصفة خاصّة. وقد ذكر كلّ من هنري كوربان وس.ح.نصر[٤١]، ذلك أيضاً. ونحن نؤكّد على إثبات أصالة الأفكار والنظريات الصوفيّة في الإسلام، مبيّناً كيف أنّها تطوّرت نتيجة للتحوّلات الداخلية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، وما رافقها من إيثار وميل إلى التأمّل في النفس والكون. ويبيّن ماسنيون كيف أن مثل هذا المنحى دفع إلى البحث في أسرار لغة القرآن ودلالاته الروحية، والكونية الميتافيزيقية، باتجاه بناء فهم ذوقي روحي للتعاليم والحقائق الواردة في القرآن[٤٢].

إنّ من اعتقد من المستشرقين بالمصدر الفارسي وأثره بالتصوّف الإسلامي وأنه ردّة فعل العقل الآرية ضد الدين السامي، هذا الرأي راجع إلى تعصب لفكرة الآرية ضد السامية وادعاء من جهة المتعصبين بأن العقلية السامية دون مستوى التصوّف والعلوم والفنون. أي أن البشر ليسوا على حد سواء من حيث قدراتهم العقلية الفطرية. إنما هذه القدرات ـ كما يزعمون ـ متفاوتة من جنس إلى آخر وهذه النظرية



المتعصبة تمس الكرامة البشرية. أما تعقيب المستشرقة شيمل في هذه الفكرة حصراً فإنّه يصدر عن نظرة عامة للأثر الفارسي، وهو ممزوج بحب المؤلّفة الشخصي للشعر الصوفي الذي كان ينشد في بلاد فارس متأثراً بالحضارة الفارسية.

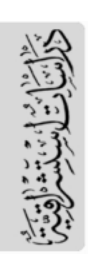
أمّا المستشرق كوربان، الذي حلّق مع خيال الصوفي الإسلامي في بلاد فارس، والذي قال: لهذا يتعلّق الأمر بظواهر اتصلت أساساً بالإسلام غير العربي، وبظواهر تتعلّق بهذه الطريقة أو تلك وبالتشيع، ومن ثم تؤدّي إلى التفكير بمفاهيم جديدة في دلالة التصوّف في الإسلام. إنّ هذا لايعني المساس بأولوية وصدارة اللّغة العربية بعدّها لغة الشرع والفقه، بل علينا هنا الإلحاح على عظمة مفهوم العروبة حين نربطه بالرسالة النبوية. لكن علينا أن نلاحظ أنّ هذا المفهوم يختار اليوم أن يمر بامتحان وله آثار متوقعة[٤٣]. وفي مكان آخر يرى كوربان [٤٤]: إنّ شرط فهم فلسفة النور المدار الأساسي لفكر السهروردي، مرتهن بمعرفة الفكرة العميقة التي تشير إليها تسميته لكتابه الرئيسي حكمة الإشراق، وهي في نظره «فكرة حكمة لدنية مشرقية سيتابعها بتصميم واضح كإحياء لحكمة فارس القديمة، والوجوه الكبيرة التي تتحكّم في سير المذاهب هي هرمس وأفلاطون وزرادشت»[٤٥].

أمّا اوليري، فإنّه يعدّ الأثر الفارسي ثانوي قال: الأثر الفارسي من العوامل الثانوية في التصوّف الإسلامي وثمّة عوامل أخرى ذات صفة ثانوية تعمل عملها في العراق وفارس اللذين تظهر أهميتهما عندما نتذكّر أن عامة الشعب في هذين البلدين حلّوا محلّ المسلمين إلى حد كبير كقادة للإسلام خلال مدّة الحكم العباسي. وحين نتحدث عن الصوفيّة ربما لانستطيع أن نعزوا أي أثر للدين الزرادشتي الأصل الذي هو ذو صبغة قومية بعيدة عن الزهد. في حين أنّ الديانتين المانوية[٤٦]، والمزدكية[٤٧] ـ وهما الديانتين غير الرسميتين في بلاد فارس ـ تظهر فيهما آثار زهدية واضحة.

وحين نجد ـ وهذا واقع الحال ـ أنّ الكثير من المتصوّفين الأوائل كانوا ممّن انقلبوا إلى الإسلام عن الزرادشتية، أو أبناء الزرادشتيين دخلوا الإسلام، هذا أمر

طبيعي إذ انتقل قسم من اعتقاد إلى اعتقاد إلاّ أنّه أقام في الإسلام طويلاً حتى أظهر التصوّف وذلك موقفه من انحراف الواقع، مع أنّ بعضهم تزندق(٤٨). أو بكلمة أخرى، أولئك الذين تزندقوا كانوا ممّن أدخل أخلاطه الاعتقادية السابقة للإسلام على اعتقاده الجديد(٤٩). ويعترف اوليري أنّ المؤثّرات الفارسية دفعت العرب إلى الوراء كثيراً (٥٠).

لقد استمرّ النزاع بين الإسلام والعقائد السابقة مدّة طويلة، واتخذ النزاع أشكالاً متعددة، كان الصراع الفكري أمضاها سلاحاً وأكثرها خطراً وأشدها مواصلةً على القتال. ذكر اوليري: لكن الغنوص بقي كاملاً بما له من طبيعة غامضة وقوة على الشخص، فإذا ما هدأت الفتوح بعد قليل قام الغنوص بل قامت غنوصيات متعددة لتقوض عقائد الإسلام وكان أشدها مجاهدة ومعاناة للإسلام غنوص المذاهب الفارسية الثنوية وعلى الأخص المانوية(٥١).



ونخلص من هذا أنّ الصلات الثقافية والدينية التي نشأت بين الفرس والعرب وقد انضووا جميعا تحت لواء الإسلام، وقد ترتب عليها أن اختلطت الأفكار والعقائد واحتكّت التعاليم والمذاهب.. وشارك العرب من ناحية، والفرس من ناحية أخرى في دعم هذه الحياة الروحية الإسلامية في مختلف صورها التي وجدت بذورها الأولى في الجزيرة العربية. إنّ تأثير المصدر الفارسي في التصوّف الإسلامي كان ثانوياً للغاية، وهو وإن بدا ظاهرياً فإنه لايدل دلالة كافية لكبر حجمه. بل أن الأصوب وكما يعتقده حلمي(٥٢) أن نبحث عن تأثيرات متصوّفة العرب في نظرائهم الفرس.

٣- الأثر الهندي:

حاول بعض المستشرقين الرجوع بالتصوّف إلى أصول لا تمت إلى الإسلام بصلة، فيخضعه إلى التأثّر الأجنبي لجعله دخيلاً على الإسلام. ويرد على هذه المزاعم المستشرق مارتن لنجز، الذي هداه الله إلى الإسلام بقوله: لقد جذبني التصوّف إلى

الاسلام، جذبني بما فيه من مثل إنسانية وآداب ذوقية، وفهم صحيح واضح لله وللإنسان والعلاقة بينهما، وهي علاقة لم تحدّد ولم ترسم في أيّ ثقافة أو عقيدة. كما حُدّدت ورُسمت في التصوّف الإسلامي(٥٣).

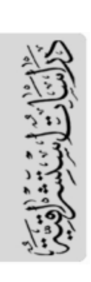
أمّا قولهم: إنّ هناك مؤثّرات هندية، فقد ذكرت شيمل: مال بعض العلماء إلى الاعتقاد بوجود تأثيرات هندوسيّة في بدايات التصوّف. وقد كان أ. فون، كريمر ور.ب.دوزي أوّل من قال بهذا الرأي، ثمّ تبعهما في ذلك ماكس هورتن في القرن العشرين. غير أنّ أبحاثه على كثرتها لم تثبت قطعاً إمكانيّة وجود مثل تلك التأثيرات في بدايات التصوّف، كتلك التي نراها في أطواره اللاحقة(٥٤).

فعلينا أن لا نتجاهل وجود تأثيرات هندية في التصوّف الإسلامي؛ لأن الدارسين العرب والمسلمين القدامى قالوا بذلك، وأوّل من قال بالتأثير الهندي في التصوّف الإسلامي وبحث لذلك عن أدلة من نصوص الصوفيّة هو البيروني(٥٥). إنّ صوفية الإسلام أخذوا عن الهند حكمتها وفلسفتها وعقائدها الروحانية ذات المناحي الإشراقية الصوفيّة. واقتبسوا من معارفها ما اتصل بفهم ماهية الإنسان، ومكانته في الكون بعدّه كائناً قادراً على التسامي الروحي ومعرفة الله معرفة مباشرة. وكذلك ذكر الكتّاب المحدثون مدى تأثير الثقافة الهندية في كلّ مناحي التصوّف الإسلامي، فقد أكّد علي زيغور على أنّ: العرب كانوا يعدّون الهند بلاد الحكمة والرياضيات والصناعة المزدهرة والفكر المثمر، لقد عرفت الحضارة العربية ثروات الهند الفكرية قبل أوربا، وتأثر العرب والمسلمين بالعقائد الدينية الهندية، وبالعلوم والتجارب الهندية في مجالات كثيرة(٥٦).

ويمكن عدّ (علم التصوّف) أكثر العلوم العربية الإسلامية تأثراً بالثقافة الهندية، وذلك بدليل قوله: تأثّر المتصوّفة بالهنود عميق وواسع، فقد كان يسهل بينهما الانتقال فوجد تشابه وتوافق، نذكر الحلاج (ت٣٠١هـ/ ٩٢٢م) المتأثّر بالهنديات، بل والمبشر بالإسلام في الهند، البسطامي (ت٢٦٩هـ/ ٨٧٤م) ثم هناك ابن سبعين

(ت٦٦٨هـ/ ١٢٢٩م) الذي كان يريد الذهاب إلى الهند، والذي كان يقول: (إنّ أرض الإسلام لا تسعه)(٥٧).

ولا نغفل ذكر ابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م). ولا الفكر الصوفي عموماً، ولا السلوكيّات الصوفيّة في حلقات الذكر، أو محاولات التغلّب على شهوة الجنس والطعام، ونظريات مثل الفناء، ووحدة الوجود، والتجسّد، والحولية، والتناسخ وغيرها من العقائد والأفكارالدينية التي اقتبست أو هاجرت من الهند إلى الثقافة الإسلامية وتبنّاها أرباب التصوّف، هي ذاتها عُدّت مما اقتبسه متصوّفة الإسلام عن الثقافات والديانات التي تمّت مقاربة علاقتها بالتصوّف الهندي. إنّه إشكال محيّر وتناقض مسكوت عنه، وقعت فيه الدراسات العربية، وكذلك بعض البحوث الاستشراقية، من دون انتباه، أو من دون ردّ للمبادئ التأسيسية التي انبنى عليها الفكر الديني والفلسفي القديم وهو ما أدّى بالتالي إلى وحدة النماذج الأولية أو كلمات البدء والمعاني الأولى المؤسسة للأديان(٥٨). تلك التي جاء بها كلّ من هنري كوربان عند تناوله مشكلة المعرفة والتعبير عن المعالم المتعالية ضمن الأنساق الصوفيّة، أو أنا ماري شيمل(٥٩) التي تذهب إلى عد التصوّف بما هو فكر وأخلاق أكبر تيار يسري في الأديان جميعاً.



ومنذ القرن التاسع عشر ذهبت أغلب الدراسات الاستشراقية إلى وجود علاقة بين الصوفيّة المسلمين والحكماء الهنود على سبيل ذلك أن فون كريمر و دوزي أكّدا الأصل الهندي لمقولة الحلاج المشهورة «أنا الحق» أمّا ماكس هورتن أراد إيجاد تشابه بين تلك المقولة وبين «انابراهما» في كتب البوذي، وكذلك وليم جوناس وغولدتسهير وغيرهم والتي أكّدت على قضية مهمة وهي إنّ أبرز ما أجمع عليه هؤلاء كان قولهم بالتأثير الهندي في التصوّف الإسلامي.

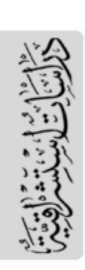
إنّ القول بوجود تأثيرات بوذية كانت نشطة في زمن ماقبل الإسلام في شرق البلاد . الفارسية وفي خراسان . كما أن الأديرة البوذية كانت منتشرة في بلخ . وهذا

ما استنتجه المستشرق اوليري ذكر: إن الزاهد إبراهيم بن أدهم (ت١٦٢هـ/ ٧٧٨م) يوصف عادة بأنه كان أميراً على بلخ، ثم تنازل عن العرش ليصبح درويشا[٦٠]. ولكن الفحص الدقيق للجذور الهندية، تظهر أنّ التأثير البوذي لا يمكن أن يكون قوياً جداً، إذ أنّ ثمة خلافات أساسية بين النظريات الصوفيّة والبوذية، وما يجب معرفته إن الديانة البوذية كانت قد انتشرت في شرق إيران وفي ماوراء النهر قبل الإسلام بقرون، وكانت لها معابد كثيرة في بلخ وغيرها. وذكر سيتس: إن البوذية والصور العليا من الهندوسية هي أسس صوفية في جوهرها؛ لأن تجربة الاستنارة هي محورها ومركزها. لكن التصوّف المكون الرئيسي في ديانات الهند لم يكن سوى تيار صغير في المسيحية والإسلام واليهودية. ولكن الشبه الظاهري موجود بين «النرفانا»[٦١] Nirvana البوذية وفناء النفس في الروح الإلهي عند الصوفيّة ـ ولكن العقيدة البوذية تمثل النفس على أنها تفقد ذاتها في الطمأنينة اللاعاطفية ـ التي هي السكينة المطلقة. في حين أن المذهب الصوفي يعتقد بأنّ الحياة اللامتناهية موجودة في التأمل الزهدي للجمال الإلهي.

أمّا الشبه الهندي للفناء فليس موجوداً في البوذية، بل في وحدة الوجود الفيدانتية[٦٢] «Vidantic» وطابق نيكلسون هذا الرأي في قوله: ربما بتأثير عقيدة الواحدية «Monism» الهندية تقدم بعقيدة «الفناء» أي زوال النفس وضدها المباشر «البقاء» أي اتحاد الحياة بالله[٦٣]. فهو يعتقد بأنّ طريق الصوفيّة من ناحية كونها تثقيفاً خلقياً للنفس، وتأمّلاً زهدياً، وتحرّراً عقلياً مدينة بالكثير للبوذية. ولكنّه يبيّن أنّ هناك فرقاً بين الطريقتين من حيث الجوهر. إذ إنّ البوذي يقوّم نفسه بنفسه، أمّا الصوفي يقوّم بنفسه لمعرفة ربه وحده. ولكن غولدتسهير يشبه المراحل التي يسلكها البوذي في طريقة البلوغ «النيرفان» السابق ذكرها بالمقامات: التي يترجى فيها الصوفي للوصول إلى مقام الفناء. وذكر غولدتسهير: إنّ قصة إبراهيم بن أدهم الذي كان أميراً ثم تخلّى عن الإمارة وآثر حياة الزهد، هي بعينها قصة بوذا، وإنّ استعمال المسبحة والخرقة عند

الصوفيّة هما عادتان هنديتا الأصل[٦٤].

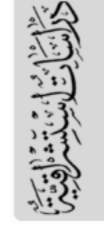
إذا أردنا استخلاص بعض الأسباب التي تضطرّنا إلى نهج رؤية أكثر تركيبا من تلك التي يتم الاكتفاء بها عند الحديث عن الإسلام بفلسفة روحانية استقطبت عناصر لايمكن تمثلها، وهذا أمر أكثر من كاف لكي ندرك أن بعض توجهاتنا المعرفية لايمكنها أن تستغني عن هذا الوسيط بين الإسلام العربي والعالم الروحاني للهند. وإن الأفكار والمعتقدات الهندية ظهرت حين بدأ المسلمون بنقل كتب الشعوب الأخرى وترجمتها إلى العربية، إذ ترجموا بعض كتب البوذية والهندوسية. فضلاً عن الصلات التجارية التي كانت بين المسلمين والهنود في أوائل الخلافة العباسية، وكذلك الرهبان والسياح الهنود الذين ذكرهم الجاحظ وسمّاهم رهبان الزنادقة[٦٥]. ويعلّق غولد تسهير على التسمية بقوله: هي غير دقيقة وهو إن هؤلاء الرهبان السائلين كانوا لايقومون بأسفارهم إلا أزواجاً، وعرفوا بالملاحظة الدقيقة أنّه عند رؤية أحدهما، فمن اليسير دائماً أن يكتشف زميله على مقربة منه. وتنحصر طريقتهم في أن لا يقضوا ليلتين متواليتين في مكان واحد، وإنّهم يقرنون حياتهم البدوية بصفات أربع: وهي القدس، والطهر، والصدق، والمسكنة[٦٦].



اختلف الدارسون من المستشرقين الذين قالوا بالتأثير الهندي في التصوّف الإسلامي، وذكر الكحلاوي[٦٧]: إنّ وليم جوناس وفون كريمر أكّدا إمكان وجود علاقة بين الصوفيّة المسلمين والحكماء الهنود، وكذلك غولدتسهير وماكس هورتن وهارتمان، ولكن هذه الدراسات لم توسّع دائرة البحث بخصوص التأثير الهندي مقارنة بتأكيدها تأثّر التصوّف الإسلامي بالثقافة الفارسية أو الفلسفة اليونانية، أي الأفلاطونية المحدثة.ولكن طعيمة [٦٨] ذكر: المستشرق جونسون يرده إلى «فيدا» الهنود لكن نيكلسون قال: إنّه وليد الاتحاد للفكر اليوناني والديانات الشرقية.

إنّ تصوّف الفكر الهندي وتطوّره يمتدّ لعصور طويلة، تختلف باختلاف الأزمنة، فالفكر القديم محصور في ذاته من قبل أن تؤثّر فيه الحضارة الغربية، وقد

ناقش هذا المستشرق برجسون[٦٩] من خلال موضوع اليوغا وهل هي من الصوفيّة فذهب إلى أنّها: ليست هي من الحالات التنويمية بذاتها شيء من الصوفيّة، ولكنها قد تصبح كذلك أو على الأقلّ قد تؤذن بالصوفيّة الحقة أو تمهّد لها بالإيحاء الذي يندرس فيها، قد تصبح كذلك بسهولة، وتكون صورتها مستمدّة؛ لأن تمتلئ بهذه المادة، إذا كانت، بوقفها وظيفة العقل النقدية، ترسم رؤى، وتبعث على حالات من الوجد. وذلك كان معنى تلك الرياضيات التي انتظمت في اليوغا أو ذلك أحد معانيها على الأقل، ولم تكن الصوفيّة فيه إلاّ خطوطاً أولية، لكن الصوفيّة الحقّة التي هي تركيز روحي صرف، كان في وسعها أن تستعين باليوغا بما فيه من مادية وتجعله بذلك روحياً، والواقع أنّ اليوغا كانت تبعاً للأزمنة والأمكنة شكلاً شعبياً للتأمّل الصوفي أو نظاما ينطوي عليه.



إنّ فكرة الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية «النرفانا» وإن لم تكن تتفق معها تماماً، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء والمحور أو الاستهلاك، وهي حالة يتعذّر تعريفها بل يزعم الصوفيون أنّها لاتحتمل تعريفاً واحداً يمكن الاقتصار عليه دون غيره، ويرون أنّها تتجلّى كمعرفة لدنية، أمّا كلام الصوفيّة في الفناء فالمرجح أنّه مستند إلى مذهب النرفانا البوذية[٧٠].

ويبدو أنّ الإسلام في الهند كان في جوهره إسلام الرجل المقدّس، وعنه ذكر سبنسر: إنّ هؤلاء المهاجرون في البيئة الهندية، اكتسبوا هالة القداسة، وكانت هالة القداسة هذه جاذبة لهم أكثر من الإسلام الرسمي، وهي التي وجدت فئتان من الصوفيّة وهما المرتبطون بالخانقاهات والمتجولون[٧١]. أمّا إذا اقتصرنا على ذكر المحدثين محبة وتصوّفاً والمعروفون بـ«أحباب الدين الإسلامي» وتأثيرها في الهند، ذكر اوليري: إنّ تأثيرهم كان سطحياً في النفوس المهيأة لمثل هذا ويكفيها الإيحاء البسيط والإشارة الخفيفة من حيث هي عقيدة، وهي بالتالي لم تؤثّر في الهند تأثيراً مباشراً. ولكن تنسّم الناس عطرها في كلّ ما تأتي به هذه الحضارة[٧٢].

ويمكن أن نخلص بأنّ التصوّف بالهند نشأ على البيئة الثقافية القائمة على المنظومة الفكرية الدينية التي تأسست منذ القديم على ارتباط بين الدين والفلسفة وبين الروحانية والحكمة، وهو ارتباط يبدو بمثابة التوليف الشعري بين منطق الفكر ونداء الروح(٧٣). وتطور وفق خطوات في فناء النفس الفردية في الوجود الكلي، وهو بالتأكيد ذو أصل هندي ارتبط بالبرهمية (٧٤) نسبة إلى الإله برهمان روح العالم من جهة، والاتمان الروح الفردي من جهة ثانية، وحصيلة البرهمية مانتج عن ذلك من قول بخلود الروح التي تتناسخ من جديد أو لحساب: العقاب والثواب، وقد بدأت هذه العقائد في التشكل منذ حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد(٧٥). وتأثر به بعض المتصوّفة المسلمين ، ومنهم أبو يزيد البسطامي، الذي تلقاه عن أستاذه أبي علي السندي.

أمّا التأمّل الصوفي وعلاقته بالصوفيّة، فالأمر من طلب المعرفة هو الفرار من هذه الحياة، وإنّ النفس تنتقل بعد الموت إلى جسد آخر. هذا يعني استئناف الحياة والعذاب والوصول إلى الخلاص يكون بوساطة الزهد. والمستشرق أ.ف.توملين(٧٦) تحدث عن التأمل البوذي قال: والبوذية التي تنبه إلى أن تفريعات الثقافة الهندية القديمة متعددة وموزعة على الكثير من تيارات الفكر التي لها صلة بالتعاليم والمعارف الصوفيّة، تمحورت أساساً حول التوق إلى التحرّر من أسر المادة وحاجات الجسد بنور البصيرة، واعتماد التأمّل للوصول إلى درجة النرفانا التي يعرّفها بوذا على أنها «حالة السعادة الكاملة الخالدة»(٧٧).

وقد رسم بوذا معالم المنهج الموصل إلى ذلك واصطلح عليه بـ«الطريق ذي الشعب الثمان»، وتتمثل هذه الشعب في: النظريات الصائبة، الأفكار الصائبة، الرؤيا الصائبة(٧٨). وتذكر شيمل(٧٩): إن البوذية والبراهمية نادتا بإطفاء إرادة الحياة. لذا أكثر الصوفيّة تعني بالنفس هي حالة فوق السعادة وفوق الألم بل وفوق الشعور والوصول إلى النرفانا، أي مثل الرغبة أثناء الحياة وإبادة الروح الكرما(٨٠) بعد الموت،

وينبغي أن لا ننسى أن من ينابيع رسالة بوذا ذلك الإشراق الصوفي الذي وقع في صباه، وبسلوك صوفي طويل يصل إلى ذلك الكشف النهائي، إنه اليقين يحصل بالتدريج ثم يتم فجأة فينتهي الألم وهو كلّ ما في الوجود من محدود وبالتالي من موجود.

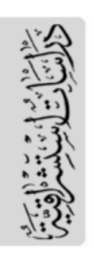
لم نتردّد في أن نعدّ البوذية من الصوفيّة ولكنها ليست صوفية كاملة؛ لأنّ التصوّف الإسلامي عمل وخلق وحب. وأكّدت شيمل(٨١) ذلك حين أوضحت قول غولدتسهير: وقد أثّرت العقائد الهندية في الآراء الصوفيّة الإسلامية، فاكتسبت بفضل هذا التأثير قوّة وعمقاً ونفاذاً، ففكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطّت الصورة التي انتحلتها الصوفيّة من الأفلاطونية الحديثة، غير أنّ نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية «النرفانا» إذ لم تكن تتفق معها تماماً.

وإذا أردنا أن نبحث عن مدى صدق الأقوال التي ترى أنّ التصوّف الإسلامي قد أخذ في مسائل الفناء وفهم حقيقة الوجود عن الثقافة الهندية، ألفينا الكثير من الدراسات والبحوث وضعت في سبيل نقد التأليف المتعلّقة بالمطابقة بين التجربة الصوفيّة والأثر الخارجي، إذ عمل الكثير من الباحثين الأوربيين المتأخرين من مستشرقين وغيرهم على نقد تلك التصوّرات وتجاوزها، وهو ما نلمسه في بعض أعمال لويس ماسنيون (٨٢)، الذي لاحظ أنّ وثنيّة الأديان الهندية وتعدّد آلهتها كانا سبباً لتراجع تأثيرها في الفكر الإسلامي، ابتداءً من القرن الثالث للهجرة.

كذلك لويس غارديه(٨٣) وآنا ماري شيمل(٨٤)، إذ تم الكشف من قبلهما عن خصوصية التجربة الصوفيّة في الإسلام، وتفرّدها في نسج منوالها حول القرب من الله والتحقق به والفناء فيه من دون التماهي معه، وانّه يتجلّى في كلّ الوجود، والموجودات كائنة به معدومة بذاتها من دون أن يكون هو العالم ويكون الكون هو الله(٨٥).

٤ - الأثر الصيني:

فضلاً عن المؤثّرات السابقة التي تحدّثنا عنها، نشاهد بعض العرب والمستشرقين من يضيف مؤثّراً أجنبياً آخر هو المصدر الصيني، لا لشيء سوى لمجرّد وجود مشابهة بين التصوّف الإسلامي والتصوّف الصيني ومنهم صهيب الرومي[٨٦]، الذي ذكر: إنّ المصدر الصيني أشدّ المصادر الأجنبية أثراً في التصوّف الإسلامي. وقد علّل ذلك نتيجة الصلات التجارية بين بلاد العرب وبلاد الصين القديمة جداً، والتي ترجع إلى بضعة قرون قبل الميلاد[٨٧].



أمّا عن عناصر التصوّف الصيني، فترجع إلى فكرة «تأو»[٨٨] البعيدة العهد في الثقافة الصينية، والذي أخذ شكله قبل النصف الثاني من القرن الثالث ق.م.، ويستشهد صهيب في حديث المستشرق باركر الذي ذكر: (إنّهم يزعمون أنّها ترجع إلى عهد هوانغ تي أو الإمبراطور الأصغر. في الألف الثالث ق.م. وكانت تطلق على مبادئ في الأخلاق والحكومة وفلسفة الحياة عرفت قديماً، ثم نضّمها «لاؤتسو»[٨٩]، وشرح معانيها في كتاب صغير وحيد مؤلّف من خمسة آلاف حرف عنوانه «طاو تي شينغ Tao Te Ching أو الطريق وقوّته»، وهو شهادة لحالة كينونة البشرية في وطنها أو بيتها، ويمكن أن يقرأ هذا الكتاب بنصف ساعة، ويمكن أن يقرأ خلال الحياة بأكملها، وقد ظلّ هذا الكتاب النصّ الرئيسي للفكر الطاوي حتى اليوم.

وكلمة (تأو) اتجهت بعد لاؤتسو وفي أيّامه اتجاهاً أشد ميلاً إلى الصوفيّة، وقد وضع لاؤتسو نظرية ترك الاهتمام والعمل كي يصبح الفرد خالياً من شهواته فيستطيع عندها ترك المادة الجسد، واجتياز حواجز المكان والزمان. وقد يبلغ «التاوي» غايته إذا مرّ بالمراتب «المقامات» الثلاث التالية: تزكية النفس وتطهيرها، الإشراق، الاتصال والاتحاد. وهذا الأثر واضح في التصوّف الإسلامي خاصة من جهة أفكار الشهوات والتحرر من المادة، ثم الاتصال بالله والفناء فيه. وذلك لأنّ التصوّف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي خط مشترك بين الأفراد جميعاً، يصحّ أن ينتهي عند

المعتنقين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي إليها عند المعتنقين لدين آخر من هذه الأديان[٩٠].

ونرى المستشرق جب[٩١] قد شخّص التصوّف الصيني بالقول: إنّ الدين في التصوّر الصيني عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة؛ لأنّه لايخضع لعلم عقلي موضوعي. وكان التصوّف يدعم حق العقل التخيلي في نطاق الدين، ويؤيّد مطلب الوثبة البديعية الحدسية في البحث عن متنفّس يخرجها من كبت المنظومة السنية.



أمّا شيمل[٩٢]، فإنّها تعقّبت آراء الكتاب حول التصوّف الصيني وتوصلت إلى: إمكانية إثبات ما إذا كان الشرق الأقصى له تأثير على الإسلام، وقد كان عمر فروخ أوّل من أراد أن يثبت الآثار الطاوية، كما تكلّم العالم الياباني ت. ازوتسو .T (Izutsu) عن تشابهات بين البناء الفكري للعقيدة الطاوية وبين نظام ابن عربي، وإنّ الشعراء الصوفيّة المسلمين مثل ابن الفارض والغزالي قد استعملا لعبة الظل رمزاً، ومثل تلك الاستعارات لها حضور وفير في شعرهم. إذ إنّ لعبة الظل التي كانت قد أتت من الصين كانت في الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي تسلية محبوبة، فقد بدأ اللعب بها في بغداد في القرن العاشر الميلادي. ونخلص إلى أن هناك مقاربات للفكر الطاوي والتصوّف الإسلامي يمكن أن ندرجها بما يأتي:

- طاو، تعني طريق الحقيقة المطلقة، وإنّ طاوتي تشينغ يعلن في السطر الأول من كتابه أنّ الكلمات التي يتحدّث عنها ليست مساوية له: الطاو الذي يمكن التكلّم عنه ليس هو الطاو الحقيقي إنّ هذا الطاو فوق كلّ شيء، وخلف كلّ شيء، وتحت كلّ شيء، وهو السرّ الأساسي للحياة، ولغز كلّ الألغاز، وكم هو واضح، كم هو هادئ، إنّه بالضرورة موجود دائم منذ الأزل[٩٣].

- وطاو يعدّ القانون الأزلي الذي ينظم بناء العالم فهو منهج الكون، النظام،

الإيقاع، القوة المحرّكة في كلّ الطبيعة، مبدأ الأمر خلف كلّ الحياة، ولكنّه في وسط كلّ الحياة أيضاً، قال(٩٤): يكيف جوهره الحيوي ويوضح كماله وملأه المتعدد المضاعف، ويخضع رونقه اللامع، ويأخذ شكل التراب، فهو حميد لطيف، إنّه ليس بالقاسي بل رحيم، وليس متردّد بل متدفّق دون توقّف، إنّه كريم بلا حدود.

ومن تأمّلاته(٩٥):

هناك كائن، رائع، وكامل،

وجد قبل السماء والأرض

كم هو هادي؟

وكم هو روحي؟

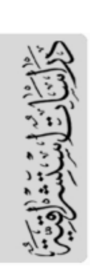
يبقى وحيداً لايتغيّر

يوجد قريباً وبعيداً، هنا وهناك، ومع ذلك فهو لايعاني من هذا التواجد

يلف كلّ شيء بحبه كثوب يغطي كلّ شيء

ومع ذلك فلا يدعي شرفاً أو مقاماً، ولا يطلب أن يكون سيداً

أنا لا أعرف اسمه، ولذلك اسمّيه طاو «Tao»، الطريق، وابتهج بقوّته.



ـ وثالثاً إنّ طاو وضع منهج الحياة الإنسانية عندما تنطبق مع طاو الكون أي إنّه الذاتي الكامن بدون وسيلة وهو يتدفّق تدفقاً هادفاً. إنّ الصوفيّة الطاوية تقول بما معناه: لكي تكون شيئاً، ولتعرف شيئاً، ولتكون قادراً على شيء، عليك أن تصعد وتسمو فوق الشيء السطحي. تملك الحياة جوهراً يصل إلى درجة دمج أعماق التصوّف اليوغا الطاوية مع الحكمة المباشرة للغنوصية و العرفان مع القدرة الإنتاجية للسحر الطاوية الدينية. عندما توضع هذه الأشياء الثلاثة إلى جوار بعضها تكون هناك طاوياً (٩٦).

ونقل لنا سميث (٩٧) من أقواله:

إنّ الخير الأسمى مثل الماء،

يغذّي كلّ الأشياء دون عناء

إنّه يكتفي ويقنع بالأماكن الدنيا التي يزدريها ويترفّع عنها الناس

لذلك فإنّه مثل «الطاو».

٥ - الأثر اليهودي:

بما أنّ التصوّف الإسلامي يمتاز بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس، وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كلّ الأجناس لافرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنساً أو لغةً أو مكاناً أو زماناً. كان الصوفيّة المسلمين قد وسعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام. فامتدّوا بها إلى الأديان الأخرى، وذكر بدوي(٩٨): كثيراً ما ردّد جلال الدين الرومي هذا المعنى في قصائده وترجمتها:



أيّها المسلمون، ليت شعري ما التدبير ؟ أنا لا أدري من أنا

فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرادشتي ولا مسلم

ولا شرقي ولا غربي ولا علوي ولا سفلي

ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوّار

ولا أنا هندي ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين

ولا عراقي ولا من أرض خراسان

علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان

ولا أنا جسم ولا روح، فنفسي روح الأرواح

لما لفظت الاثنينية رأيت العالم واحداً

إنّي أرى واحداً، وأنشد واحداً وأعلم واحداً وأقرأ واحداً

فهو يجمع بين تجارب النصارى واليهود والبراهمة ويرى فيها فروعاً لينبوع واحد، هو التقوى الكاملة المبنية على أساس وحدة الوجود. وكذلك كوربان ذكر أبيات ابن عربي(٩٩) الذي يعدّ الحياة في تناسب مع الموجودات القادرة على منح

وجودها وجمالها وأشكال معتقدها و بعدها الماورائي التي تجعل من الروحاني رحماناً، وتحقّق من خلاله النفس الرحمان الذي يعني رحمة الحب الخلاّق، ويستشهد بهذه الأبيات:

ومرعاه ما بين الترائب والحشا ... ويا عجباً من روضة وسط نيران

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

نجد أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأفكار شبهاً عند الصوفيّة. وإن جاءت عندهم ـ أي الصوفيّة ـ بأشكال أخرى مؤسّسة على نظرٍ فلسفي له منطقه ونظامه غير العفويين، ولكن قبل العودة إلى سياق موضوعنا «الأثر اليهودي» لانستطيع أن نمرّ مروراً عابراً بتلك النظرات ذات الشكل المادي التي لاحت لنا في التصوّف اليهودي. هكذا حقق الصوفيّة المسلمون ـ والى أعلى درجة ـ ذلك المجتمع المفتوح الذي تحدّث عنه برجسون في كتابه المشهور (منبعا الأخلاق والدين)؛ لأنّهم منفتحون على كلّ التجارب الدينية الإنسانية متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للإخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعاً على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

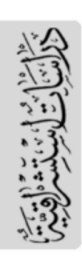
نعود إلى تأثّر الصوفيّة باليهودية في بعض النواحي العقلية، وكما ذكرها بعض المستشرقين وكذلك قسم من الكتّاب العرب. ذلك أنّ اليهود بطبيعتهم ماديّون وهم يميلون إلى التجسّد أكثر منهم إلى التجرّد، وذلك كلّه يجعل أمر تأثّر الصوفيّة باليهود أمراً غاية البعد. ولكنّنا حين نحمل أنفسنا على شيء من التأمّل والأناة تطالعنا مواضيع عدّة للتأثير والتأثّر، ولعلّ تأويلات ابن عربي تعد أوضح مثال.. فأيّ مصدر يمكن أن يكون الصوفيّة قد رجعوا إليه انّه وبدون شكّ فيما نتصوّر المصدر اليهودي، فقد لجأ اليهود إلى التأويل لمحاولة تصحيح ما في العهد القديم مما ينافي مبادئ العقل

وأصول الذوق العام، ويعدّ فيلون[١٠٠] (٢٠ أو ٣٠- ٥٤ ق. م) أكبر ممثلي هذا الاتجاه[١٠١].

أمّا المستشرق سيتس[١٠٢] فذكر: إنّ ماهية التصوّف اليهودي المبكّر هي إدراك ظهور الله على العرش؛ و هناك خاصية مشتركة بين جميع أنواع التصوّف انّه الاتصال المباشر بين الفرد والله، وهو يستشهد بأحد أنبياء اليهود «حزقيال بن بوزي»[١٠٣] ويؤكّد على أنّ الرؤى والاتصال المباشر بالله لا تعدّ ظواهر صوفية في أية ثقافة دينية خارج اليهودية، ولكنّ يقرّ أن متصوّفة الحسدية[١٠٤] المتأخرين كثيراً ما نجد عندهم بما فيه الكفاية، نوع التصوّف الذي يشتمل على الاتحاد، لكن من الواضح أن ذلك انحراف عن قاعدة الأنواع اليهودية ويبدو غريباً عن الثقافة اليهودية. ويصدق ذلك على الإسلام فهو يجعل التشابه في فكرة الاتحاد بين التصوّف الإسلامي والحسدية إذ يظنّ سيستي انّ هذا الأمر موجود في الإسلام أيضاً من خلال وجود هوّة بين الله والإنسان. ربما كانت اليهودية أقلّ ديانة من ديانات العالم الكبرى في جانبها الصوفي، أعني أنّها أقلّ ديانة تطمس جميع التمايزات وجميع الكثرة، بما في ذلك التميّز بين الذات والموضوع، والثنائية بين الذات الفردية والذات الكلية، وهو جزء من تعريف الصوفيّة.

ونحن نجد أنّ مؤرّخ التصوّف اليهودي ج. ج. شوليم قال: إنّ الوحدة ليست أساسية في التصوّف اليهودي[١٠٥]، ولنأخذ مثلاً المتصوّفة الأوائل في عصر التلمود[١٠٦]. وما بعده كانوا يتحدّثون عن صعود الروح إلى عرش السماء حيث تنعم بنظرة نشوانة بعظمة الله(١٧). يتضح أنّ العنصر الصوفي في اليهودية يتضاءل إلى أقصى حد، فإنّ المرء قد يتوقّع أن لايجد هنا أيضاً أيّ شواهد على مفهوم الخواء ـ الملاء. وإن كان لايوجد في الواقع الكثير منها، ويعتقد شوليم أنّ هناك تميزاً بين الله على نحو ماهو عليه في ذاته، وبين حالة التجلّي.

أمّا المستشرقة شيمل[١٠٨] فقد أرجعت التأثير اليهودي في التصوّف الإسلامي إلى الموسيقى الشعبية قالت: ولا يجوز لنا أن ننسى تطوّراً آخرَ حدث بدون تخطيط في الموسيقى الشعبية، وقد بيّن جير شوم شوليم إنّ يهود الدونمة[١٠٩]، وهم اليهود المتأسلمين ظاهرياً ـ أتباع الحاخام الميسياني ساباطاي في القرن السابع عشر ـ كانت لهم علاقة قوية بمجموعات من الصوفيّة، وكانوا ينشدون أشعاراً صوفية في لقاءاتهم، ومن المفروض أنّ ساباطاي نفسه كان صديقا لنيازي المصري.



إنّ أكثر الباحثين يرون التصوّف اليهودي لايرقى إلى ما قبل القرن السابع الهجري، حتى أنّ كلمة «قبالة» ـ هم يشتقونها من الجذر لكلمة قبل ـ ويعنون بها عقيدة صوفية تتعلّق بالله والعالم ، انحدرت عن طريق الوحي إلى خواص الأحبار ، ولاتزال في بقية من الصالحين فيهم ، فهي ليست قديمة، لا في لفظها، ولا معناها[١١٠].

ومن المستشرقين من تأثّر بأصوله ونزعاته الدينية اليهودية، فراح يتلمس المشابهة الظاهرية أو الخفيّة ليثبت وجود تأثير وتأثّر، ومنهم جيجر، كوفمن، مركس، وفنسنك، هرشفلد، غولدتسهير وغيرهم كثيراً.

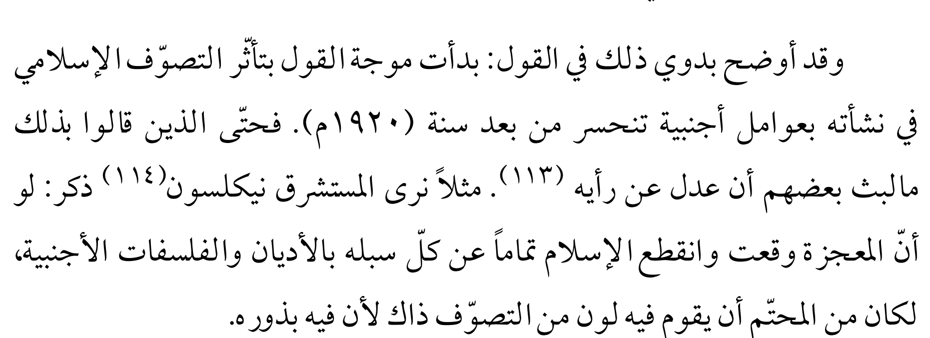
جميع هؤلاء تحدّثوا عن إضفاء القداسة على الحياة اليهودية والعودة لقناعتها. إنّ كلّ حياة وحتى أصغر عنصر من عناصرها، إذا تمّ التعامل معه ومقاربته بنحو صحيح يمكن أن يرى كانعكاس للمصدر اللامتناهي للقداسة الذي هو الله، وهذه هي التقوى الحقيقية والتي يجب أن نميّزها من التقوى الظاهرية عن طريق المغالاة فيها، واليهودية عن طريق التقوى لقدوم مملكة الله إلى الأرض، أي كما استشهد سميث[١١١] بقول أبراهام ميشل: (بالنسبة للإنسان المتدين تقف جميع الأشياء وكأن ظهرها نحوه ووجهها متجه نحو الله).

المبحث الثاني

نقد التصورات عن المؤثرات الأجنبية في التصوّف

لقد نقد الكثير من الباحثين العرب آراء ونظريات المستشرقين في نشأة وتطوّر التصوّف الإسلامي وخاصّة للقرون القريبة الماضية ببيان ما سمّوه بالمؤثرات الأجنبية في نشأة التصوّف(١١٢). وعند دراستنا لما اعتقدوه من المؤثرات، يمكن أن نستنتج أن أكثر الآراء التي قيلت في هذا الصدد غير وجيهة ومع ذلك لم تعارضها الوثائق الكثيرة والنصوص التي نشرت أو عرفت. وكانت دوافعهم إلى تلمّس هذه المؤثرات المزعومة عديدة ومتنوّعة المصادر والاتجاهات.ولكن في القرن السابق نشاهد تحوّلاً في الدراسات الاستشراقية في هذا المجال.





وقد أوضح بدوي ذلك في القول: بدأت موجة القول بتأثّر التصوّف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية تنحسر من بعد سنة (١٩٢٠م). فحتّى الذين قالوا بذلك مالبث بعضهم أن عدل عن رأيه (١١٣). مثلاً نرى المستشرق نيكلسون(١١٤) ذكر: لو أنّ المعجزة وقعت وانقطع الإسلام تماماً عن كلّ سبله بالأديان والفلسفات الأجنبية، لكان من المحتّم أن يقوم فيه لون من التصوّف ذاك لأن فيه بذوره.

أما المستشرق ماسنيون(١١٥) فقد أكد في أكثر من موقف على رأيه في نشأة التصوّف الإسلامي وبيئته مثلاً قوله: إنّ القرآن ينطوي على البذور الحقيقية للتصوف، وإنّ تلك البذور كافية لتنميته في غير حاجة إلى أيّ غذاء أجنبي. ويسترسل في ذلك قائلا: كلّ بيئة دينية يتوفّر لتقوى أبنائها الإخلاص والتفكير، تصلح لأن تظهر فيها روح التصوّف. فليس التصوّف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة. بل هو مظهر روحي لايحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن ـ يردد المسلم تلاوته ويتأول في آياته بفرائضه ـ انبثق التصوّف الإسلامي ونما وتطور(١١٦).

وفي هذا المجال يمكن أن نقول: إنّنا حين نبحث أصل التصوّف الإسلامي من

خلال آراء ونظريات المستشرقين التي عادة ما ترجع التصوّف إلى مؤثّرات أجنبية. «فمنذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم، وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوّف مختلفة في مسألة المصدر الذي يمكن أن يردّ إليه هذا التصوّف»(١١٧). وهي نظرة عامة عند المستشرقين الذين أنكروا على الإسلام مافيه من نزعة روحية. ويرى بسيوني: إنّ في الإمكان استبعاد كلّ المؤثرات الأجنبية لكي يصل التصوّف إلى ما وصل إليه في القرن الثالث، معتمداً على قوى الدفع الإسلامي خلال العصور، وعلى عوامل داخلية في بيئة المسلمين(١١٨).

ويرد عرفان عبد الحميد فتاح(١١٩) على نظرية المؤثّرات الأجنبية عند المستشرقين بأنّ: جملة هذه النظريات بعيدة في الصدور عن حقيقة موضوعية بقلر ماهي تفسيرات جزئية تنظر إلى مجمل الحركة الروحية في الإسلام من خلال ربطها بجهة دون أخرى أو بعامل واحد فحسب، من غير اهتمام بالدوافع الذاتية للحركة والمتمثلة في الحوادث والوقائع التاريخية التي تعاقبت على المجتمع الإسلامي نتيجة تطوّره الذاتي، فضلاً عن ذلك فإنّ هذه النظريات كانت نتيجة حتمية تولّدت عن الموقف العام للمستشرقين القدامى ممن انطلقوا في تقييمهم للتراث العربي الإسلامي عموماً في نقطة بدء خاطئة تجانب أصل الموضوعية وتقوم على التنكّر التام لماضي الأمة، والاستخفاف بمقوّماتها الحضارية ومنجزاتها الفكرية، وذلك بسبب سيطرة نظرية رينان على مجمل دراساتهم، تلك النظرية التي سيطرت على حقل الدراسات الشرقيّة ردحاً من الزمن، والتي اتهمت العنصر العربي بالقصور الذاتي الموروث المتأصّل بالفطرة والغريزة في العربي، مما يحول بينه وبين الإنتاج الأصيل.

من آراء الباحثين العرب في نقد نظريات المستشرقين في نشأة التصوّف الإسلامي وتطوّره. علينا أن لانصدق كلّ الآراء الخاصة لوجود آثار أجنبية في كلّ ناحية من نواحي التصوّف الإسلامي، وإنّنا لو صدّقنا هذا لخرجنا بهذه النتيجة المضحكة والمزرية معاً، وهي إنّ التصوّف الإسلامي قصاصات ملتقطة من كافة

الأرجاء والأنحاء والأديان، تمّ لصقها وإظهارها ككلّ مجمَّع ـ وهذا كلام غير مقبول ـ ولو رأينا فعلاً وجود بعض مظاهر تشابه لدى صوفية الإسلام، هؤلاء قد اقتبسوا بعض الأقوال الأجنبية استئناساً للرأي الإسلامي، لا لتأسيس رأي أجنبي في الإسلام(١٢٠).

الخاتمة

من خلال دراستنا لمحاور المستشرقين، تراءى لنا أنّ الذات الصوفيّة في الإسلام وصلت إلى مستوى عميق من التروحن والتأمّل والإخلاص لتجربة العرفان والاشراق، وإنّها أمست مشابهة لتجارب روحية وثقافات دينية اشراقية لدى أمم أخرى تتواشج معها بالتماهي والاختلاف لاسيما من جهة الرغبة في ادراك الحق الأوحد إدراكاً مباشراً يحصل بموجبه برد اليقين.

وهو ما يعني أنّ السير الصوفي والسفر الروحي يرتبطان بالقلق المعرفي والوجودي الذي يدفع بدوره بالمتصوّف إلى نوع من الاغتراب والسياحة في الأمكنة والبلدان والفيافي بحثاً عن تجلّيات الحق في الوجود. وبهذا فإنّ التصوّف ينشد التناغم مع ذاته ومع المختلف الآخر، ويرى ذاك التناغم ضرورياً لاستمرار الوجود، بل أساس صدور الكائنات وخلق العالم إذ الكل يدور في فلك التماثل وينشد التناغم في حركة عشق تجاه الخالق الأوحد الذي يتجلى جلاله وجماله في الكون والإنسان.

* قائمة المصادر والمراجع *

■ **المصادر القديمة:**

١ ـ البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٩م):

ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مرذولة، (حيدر آباد، ١٩٥٨).

٢ ـ التفتازني، أبو ألوفا الغنيمي:
ـ مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ط٣(القاهرة،١٩٨٨).
٣ ـ الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (ت٢٥٥هـ/ ٨٨٩م):
ـ الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون،(القاهرة،١٣٥٥هـ).
٤ ـ الدينوري، أحمد بن داود (ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م):
ـ الأخبار الطوال،تحقيق عبد المنعم عامر،(القاهرة،١٩٦٠).
٥ ـ ابن سبعين، عبد الحق:
ـ رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (بيروت، ١٩٦٦).
٦ ـ السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى (ت٤١٢هـ/ ١٠٢١م):
ـ طبقات الصوفيّة، تحقيق محمد عبد المنعم شربيه،(مصر،١٩٥٣).
٧ ـ الشعراني، عبد الوهاب (ت٩٧٣هـ):
ـ الطبقات الكبرى، المسمى«بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار»، ضبطه وصححه خليل المنصور،(بيروت،١٩٩٧).
٨ ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (٤٧٩ -٥٤٨هـ):
ـ الملل والنحل،(بيروت،١٤٠٢هـ).
٩ ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م):
ـ تاريخ الرسل والملوك،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،(مصر، ١٩٧٩).
١٠ ـ طعيمة، صابر:
ـ التصوّف والتفلسف الوسائل والغايات،(القاهرة،٢٠٠٥).
١١ ـ ابن عربي، محي الدين الحاتمي الطائي (ت٦٣٨هـ):
ـ ترجمان الأشواق، ترجمة هنري كوربان،(بيروت، ١٣١٢هـ).
١٢ ـ لآوتسو:
ـ كتاب التاوتي - تشينغ أنجيل -الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق وصياغة عربية للنص فراس السواح،ط٢(دمشق، ٢٠٠٠).
١٣ ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هـ/ ٩٥٧م):
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر،(القاهرة، ١٣٤٦هـ).
١٤ ـ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أسحق (ت٣٨٥هـ/ ٩٩٥م):
ـ الفهرست، (مصر، ١٣٤٨هـ).

■ **المصادر والمراجع الحديثة:**

١ ـ أرنولد، توماس:

تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، (بيروت، ١٩٧٢).

٢ ـ آل جلوي، سارة عبد المحسن:

نظرية الاتصال عند الصوفيّة،(جدة، ١٩٩١).

٣ ـ العريني، محمد:

الديانات الوضعية الحية في الشرقيين الأدنى والأقصى، (بيروت،١٩٩٥).

٤ ـ أوليري، دي ساسي:

الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة أسماعيل البيطار، (بيروت،١٠٨٢هـ).

٥ ـ بدوي، عبد الرحمن:

تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري، (الكويت، ١٩٧٥).

تاريخ التصوّف الإسلامي،ط٣(مصر، ٢٠٠٨).

موسوعة الفلسفة،(بيروت،١٩٨٤)، جزءان.

٦ ـ برغسون،هنري:

منبعا الأخلاق والدين ترجمة سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم،ط٢(القاهرة،١٩٨٤).

٧ ـ بريهية،أميل:

الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى، (القاهرة،١٩٥٤).

الفلسفة اليونانية،تعريب جورج طرابيشي، (بيروت،١٩٨٢).

٨ ـ بسيوني، إبراهيم:

نشأة التصوّف الإسلامي،(القاهرة، ١٩٦٩):

٩ ـ بلاثيوس،آسين:

ابن عربي حياته ومذهبه،ترجمة عبد الرحمن بدوي،(بيروت،١٩٧٩).

١٠ـ ترمنجهام، سبنسر:

الفرق الصوفيّة في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، (بيروت، ١٩٩٧).

١١ـ تور، أندريه:

التصوّف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي،(ألمانيا،٢٠٠٣).

١٢ ـ توملين، أ.ف:

فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة علي أدهم،ط٢(القاهرة، ١٩٩٤).

١٣ ـ جب، هاملتون:

علم الاديان وبنية الفكر الإسلامي، ترجمة عادل العوا، ط٢(بيروت، ١٩٨٩).

١٤ ـ **جعفر، محمد كمال إبراهيم:**
التصوّف طريقا وتجربة ومذهبا، (الإسكندرية، ١٩٨٠).
١٥ ـ **جفري، بارندر:**
المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة أمام عبد الفتاح أمام، سلسلة عالم المعرفة «ع١٧٣»، (الكويت، ١٩٩٣).
١٦ ـ **جودة،ناجي حسين:**
التصوّف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجاً، (بيروت، ٢٠٠٦).
١٧ ـ **جيفرسون، توماس جينس:**
موسوعة أديان العالم، ترجمة مركز دافنشي،(القاهرة، ٢٠٠٨).
١٨ ـ **حسن، جعفر هادي:**
الدونمة بين اليهودية والإسلام، (بيروت، ١٩٩٣).
١٩ ـ **حلمي، محمد مصطفى:**
الحياة الروحية في الإسلام،(القاهرة، ١٩٧٠).
٢٠ ـ **حميش، سالم:**
الاستشراق في أفق انسداده،(الرباط،١٩٩١).
٢١ ـ **دي بور، ت.ج:**
تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده، ط٢ (القاهرة، د.ت).
٢٢ ـ **الرفاعي،منى ياسين طه:**
علم التصوّف وأثره في العبادات،(بغداد،٢٠٠٩).
٢٣ ـ **الرومي، صهيب:**
التصوّف الإسلامي،(بيروت، ٢٠٠٧).
٢٤ ـ **ريتشل،ك.ل:**
التأمل والتقوى في الشرق الأقصى،(نيويورك،١٩٥٤).
٢٥ ـ **زيغور،علي:**
الفلسفة في الهند ن(بيروت، ١٩٩٣).
٢٦ ـ **السامرائي،عبد الله سلوم:**
الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية،بغداد،١٩٨٨).
٢٧ ـ **ستيس، ولتر:**
التصوّف والفلسفة، ترجمة وتقديم أمام عبد الفتاح أمام، (مصر،١٩٩٩).

٢٨ ـ سميث،هوستن:
أديان العام، ط٣ (سوريا،٢٠٠٧).
٢٩ ـ شوليم،ج.ج:
تيارات رئيسية في التصوّف اليهودي،مجموعة محاضرات، (نيويورك،١٩٥٤).
٣٠ ـ شيمل،آنا ماري:
الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف،(ألمانيا، ٢٠٠٦).
٣١ ـ الطرابيشي،جورج:
معجم الفلاسفة، (بيروت، ١٠٧٨هـ).
٣٢ ـ عفيفي أبو العلا: التصوّف الثورة الروحية في الاسلام،(القاهرة د.ت).
كتاب فصوص الحكم لابن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي،ط٢(نينوى،١٩٨٩).
التصوّف الثورة الروحية، القاهرة، (د.ت).
٣٣ ـ غولد تسهير،أجناس:
العقيدة والشريعة في الإسلام تاريخ التطور العقدي والشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة محمد يوسف موسى،(بغداد –بيروت، ٢٠٠٩).
٣٤ ـ فتاح، عرفان عبد الحميد:
نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها،(بيروت،١٩٧٤).
٣٥ ـ فروخ، عمر:
تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون،(بيروت، ١٩٧٢).
التصوّف في الإسلام،(بيروت، ١٩٣٧).
٣٦ ـ فلهاوزن،يوليوس:
الدولة العربي وسقوطها، ترجمة يوسف العش،(دمشق،١٠٥٦هـ).
٣٧ ـ قنواتي،جورج شحاته:
الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف،(الكويت،١٩٨٨).
٣٨ ـ الكحلاوي،محمد:
مقاربات وبحوث،التصوّف المقارن،،(بيروت، ٢٠٠٨).
٣٩ ـ كريستينسن،آرثر:
إيران في العهد الساساني،(القاهرة، ١٩٥٧).
٤٠ ـ كوربان،هنري:
تاريخ الفلسفة الإسلامية،نقله إلى العربية نصير مروة وحسين قبيسي،ط٢(بيروت،د.ت).
الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ترجمة فريد الزاهي،ط٢(ألمانيا،٢٠٠٨).

٤١ ـ ماسينيون، لوي:

دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة حالة الحلاج الشهيد الصوفي في الاسلام ، مجلة (الله حي)، ع٤، السنة١٩٤٥.

مادة التصوّف، دائرة المعارف الإسلامية، م٥.

٤٢ ـ متز، آدم:

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الاسلام، نقله إلى العربية محمد عبدالهادي أبو ريدة، ط٤، (بيروت، ١٩٦٧).

٤٣ ـ مروة، حسين:

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط٢ (الجزائر، ٢٠٠٢).

٤٤ ـ ميرتون، توماس:

طريق تشوانغ، تسو، نيويورك – نيودايراكشن، ١٩٦٥).

٤٥ ـ النشار، علي سامي:

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٢ (مصر، ١٩٦٤).

٤٦ ـ نغرين، جيوو ايد:

الزندقة، ماني والمانوية، نقله إلى العربية سهيل زكار، (دمشق، ٢٠٠٥).

٤٧ ـ نور الدين، عبد السلام:

العقل والحضارة، (بيروت، ٢٠٠٧).

٤٨ ـ نيكلسون، رينولد الين:

في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، (القاهرة، ١٩٤٧).

الصوفيّة في الإسلام، ترجمة نور الدين شربيه، ط٢ (القاهرة، ٢٠٠٢).

٤٩ ـ هالم، هانس:

الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، (كولونيا – ألمانيا، ٢٠٠٣).

٥٠ ـ ويلهام، ريتشارد وك.غ يونغ:

سر الزهرة الذهبية، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، (اللاذقية، ١٩٨٨).

■ **المراجع الأجنبية:**

- L. Gardet, Les homes de I Islam;Appoche des mentalites,٣eme parte.

* هوامش البحث *

(١) فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، (بيروت، ١٩٧٢)،ص٣٧٩-٣٨٠.

(٢) غولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢١٦.

(٣) ماسنيون، لوي، «دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة حالة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام»، مجلة «الله حي»، ع٤، السنة ١٩٤٥، ص١٠٣. دائرة المعارف الإسلامية، مادة « تصوف»، ٥، ص٢٨. فتاح، عبدالحميد، نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها،(بيروت، ١٩٧٤)، ص٤١.

(٤) الرومي، التصوّف الإسلامي، ص٧٨.

(٥) في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص١٠٢-١٠٨.

(٦) توماس، أرنولد، تراث الإسلام، ص٣٠٦.

(٧) التصوّف، ص٢٦.

(٨) الصوفيّة في الإسلام، ص١٩-٢٠.

(٩) قنواتي، جورج شحاتة، الفلسفة وعلم الكلام والتصوّف، (الكويت، ١٩٨٨)،ج٢، ص١٠٧.

(١٠) التفتا زني، أبو ألوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ط٣(القاهرة، ١٩٨٨)،ص٢٧.

(١١) نيكلسون، تراث الإسلام، ص٣١٥-٣١٦.

(١٢) جودة، التصوّف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجا، ص٢٩.

(١٣) الغنوصية: كلمة يونانية الأصل، تعني « العرفان » ثم أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا، التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، هي فلسفة صوفية باطنية غايتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل أو يتناقلها المريدون سرا، وظهر الغنوص أولا في الأديان الفارسية التي عرفها المسلمون باسم المجوسية). للمزيد ينظر: هالم، هانس، الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش (كولونيا- ألمانيا، ٢٠٠٣)، بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، (بيروت، ١٩٨٤) جزءان، ج٢، ص٨٦. النشار،على سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط٢ (مصر، ١٩٦٤)، ص٤٤-٤٥.

(١٤) بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص٤٩.

(١٥) نيكلسون، تراث الاسلام، ص٣٠٩.

(١٦) الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص١٦٣.

(١٧) معروف الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، من جلّة المشايخ وقدمائهم ورعا وتقوى، صحب داود الطائي، وكان أتاذ السري السقطي، ينظر: السلمي، عبد الرحمن (ت٤١٢هـ)، طبقات الصوفيّة، تحقيق نور الدين شربيه ط٣ (مصر، ١٩٨٦)، ص٨٣. الشعراني، عبد الوهاب (ت٩٧٣هـ) الطبقات الكبرى، (بيروت، ١٩٩٧)، ج١، ص٧٢.

(١٨) في التصوّف الإسلامي، ص١٧ – ١٨.

(١٩) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص٢٠٨ –٢١٤. طعيمة، صابر، التصوّف والتفلسف الوسائل والغايات (القاهرة، ٢٠٠٥) ص٤٠.

(٢٠) الفكر العربي ومركزه في التاريخ العربي، ص١٦١.

(٢١) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص١٦.

(٢٢) اوليري، الفكر العبي..، ص١٦٤. شيمل، الإبعاد الصوفي..، ص٥٣.

(٢٣) ابن عربي حياته ومذهبه، ص٢٦٠.

(٢٤) فصوص الحكم والتعليقات عليه، ج٢، ص١٧٨ – ١٧٩.



(٢٥) أندريه، تور، التصوّف الإسلامي، ترجمة عدنان عباس علي (ألمانيا- كولونيا، ٢٠٠٣) ص ٢٤٣.

(٢٦) الرفاعي، منى ياسين، علم التصوّف وأثره في العبادات، (بغداد، ٢٠٠٩) ص٧٧.

(٢٧) الأبعاد الصوفي وتاريخ التصوّف في الإسلام م، ص٤٣.

(٢٨) ترمنجهام، سنسر،الفرق الصوفيّة في الإسلام، ترجمة عبد القادر البحراوي، (بيروت، ١٩٩٧)، ص٢٤.

(٢٩) حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، (القاهرة،١٩٧٠)، ص٣٩.

(٣٠) الرفاعي، علم التصوّف وأثره في العبادة، ص٨٦–٨٧.

(٣١) شيمل، الأبعاد الصوفيّة في الاسلام وتاريخ التصوّف، ص١٠٠–١٠١. عفيفي، أبوالعلا، التصوّف الثورة الروحية، (القاهرة، د. ت)، ص٩٦. برمنجهام، فرق الصوفيّة في الاسلام، ص٣٩.

(٣٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص١٢.

(٣٣) المسعودي، مروج الذهب، ج٢، ص٢٣٧.

(٣٤) غولدتسهير، الاسلام بين العقيدة والشريعة، ص٢٢٢ –٢٢٣.

(٣٥) الفرق الصوفيّة في الإسلام، ص١١٩.

(٣٦) نيكلسون، الصوفيّة في الاسلام، ص١٩، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ص١٢.

(٣٧) نيكلسون، في التصوّف الإسلامي، ص١٧ –١٨.

(٣٨) علم الأديان، ص١٤٣ –١٤٤.

(٣٩) برهية،أميل،الفلسفة اليونانية، تعريب، جورج الطرابيشي، (بيروت، ١٩٨٢)، ص٦١.، ص٦١.

(٤٠) الأبعاد الصوفيّة..، ص١٤-١٥.

(٤١) هو S.H.Nasr كتابه (Ideais and Realities of Islam , ١٩٦٦) يعطي فكرة رائعة عن تاريخ الصوفي الفارسين وحياتهم الفكرية، وجذور معتقداتهم، ويتضمن بعض الملاحظات الهامة عن الجوانب الفارسية الصوفيّة.

(٤٢) الكحلاوي، مقاربات وبحوث..، ص١٠٣.

(٤٣) كوربان الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص٣٣.

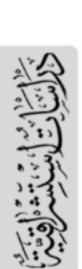
(٤٤) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية نصير قبيسي وحسين مروة، ط٢ (بيروت، د. ت) ص٣٠٤.

(٤٥) الزرادشت: ابن اسفيهان ولد في ميديا (شمال غربي إيران، في منتصف القرن السابع قبل الميلاد الذي ظهر أيام الملك بشتاسف، وادّعى النبوة ووضع أسس الديانة الزرادشتية في كتاب الافستا الذي في يد المجوس، وأمست الزرادشتية الديانة الرسمية أيام الساسانين واستمرت حتى الفتح الإسلامي.، وأتباعه اليوم هم من يدعون بالبرسيين ويعيش أغلبهم في الهند وإيران ويظن أن اليزيدية في العراق هم طائفة منحرفة منهم للمزيد انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل أبراهيم، ط٤ (مصر، ١٩٧٩)، ج١، ص٢٩٣. الدينوري،احمد بن داود(٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)،الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر (القاهرة، ١٩٦٠)، ص٢٥. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج١،ص٣٧. ارنولد، سير توماس، تراث الإسلام، ترجمة جرجيس فتح الله، (بيروت، ١٩٧٢) ص٣٠٩. كريستيسن، آرثر، إيران في عهد الساسانين، (القاهرة، ١٩٥٧)، ص١٠٣٠.

(٤٦) المانوية: أتباع ماني بن فتق بن بابك بن أبي برزام (٢١٥-٢٧٦م) وهو فارسي أظهر دين المنانية وزعم انه نبي،وكان ظهور ماني زمن الملك سابور ابن اردشير الذي تولى الملك سنة ٢٤٢م وركز ماني العقيدة الثنوية فأكد أن العالم مركب من أصلين قديسين أحدهما نور والآخر ظلمة وأنهما أزليان واضطهد الساسانين المانوية وتحولت إلى حركة سرية وبقيت كذلك في الفترة الإسلامية. للمزيد انظر: ابن النديم، الفهرست، ص٤٧٠. الشهرستاني،محمد بن عبد الكريم (٤٧٩-٥٤٨هـ) الملل والنحل، (بيروت، ١٤٠٢هـ)، ج١، ص١٩٥ - ١٩٦. ارنولد، تراث الاسلام، ص٣٠٩. جيو وايد نغرين، الزندقة، ماني والمانوية، ترجمة الدكتور سهيل زكار، (دمشق، ٢٠٠٥)، ص١٤٩-١٦٨.

(٤٧) المزدكية: وضع أساسها مزدك الذي ظهر أيام الملك قباذ بن فيروز وذلك في أواخر القرن الخامس الميلادي، وهي من العقائد الثنوية، وأحدثت المزدكية انقلابا عنيفا في النظام الاجتماعي الإيراني وذلك لأنّ مزدك دعا إلى مشاركة في الحرم والأهل فلا يمتنع الواحد منهم من حرمة الآخر ولايمنعه. للمزيد ينظر: تاريخ الطبري، ج٢، ص٨٨. ابن النديم، الفهرست، ص٤٩٣. الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٦. كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ص٣٤٥-٣٤٦.

(٤٨) الزنادقة: جمع زنديق، وهوالذي يظهر الإسلام ويخفي الكفر، والاسم منه الزندقة،وهي ظاهرة قديمة تجدد ظهورها بشكل معين في الفترة الإسلامية فهم من أبرار المانوية. وقد عاقبتهم السلطة العباسية. للمزيد انظر:اوليري، الفكر العربي، ص١٦٣. فلهاوزن،يوليوس، الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش (دمشق،١٠٥٦)، ص٥٣٣. السامرائي، عبدا لله سلوم، الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، (بغداد، ١٩٨٨)، ص ٧٩-٨٢.



(٤٩) اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص١٦٢.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٥١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ص٤٤ -٤٥.

(٥٢) الحياة الروحية في الإسلام، ص٤٢.

(٥٣) الرفاعي، علم التصوّف..، ص٧٧.

(٥٤) شيمل، الأبعاد الصوفيّة، ص١٥ -١٦.

(٥٥) البيروني، أبو الريحان محمد بن احمد (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٩م)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أم مرذولة،(حيدر آباد، ١٩٥٨)،ق١، ص٢٤-٣٢. ابن النديم، الفهرست، ص٢٤٦.

(٥٦) زيغور، علي، الفلسفة في الهند، (بيروت، ١٩٩٣)،ص٣٨٥.

(٥٧) ابن سبعين،عبد الحق، رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، (بيروت، ١٩٦٦)،ص١٥.

(٥٨) الكحلاوي، محمد، مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن،(بيروت ٢٠٠٨)، ص١٢١.

(٥٩) الابتعاد الصوفيّة، ص٧.

(٦٠) اوليري، الفكر العربي..، ص١٦٣.

(٦١) النرفانا: كلمة سنسكريتية تعني حرفياً الانطفاء» و الإخماد أو الأنفس، وهي الهدف الأسمى

في الفكر الديني الهندي من تأملات التلاميذ ويميز البوذيون أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية. فهي تعني عندهم الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد. للمزيد ينظر(سيتس، التصوّف والفلسفة، ص٨٥).

(٦٢) الفيدا: كتاب مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية، معناها « معرفة المجهول » عن طريق الدين،ويشتمل على أوردة تعبدية وأناشيد دينية ورقى سحرية. للمزيد ينظر: اندريه، التصوّف الإسلامي، ص١٢.

(٦٣) نيكلسون، تراث الاسلام، ص٣١٣-٣١٤.

(٦٤) غولدتسهير، العقيدة والشريعة..، ص١٦١ – ١٦٣.

(٦٥) الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (ت٢٥٥هـ)، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة،١٣٥٥)، ج٤،ص١٤٧.

(٦٦) غولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام ن ص٢١٠.

(٦٧) مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص١٢٢.

(٦٨) طعيمة، التصوّف والتفلسف، ص١٠٥.

(٦٩) برجسون، منبعا الأخلاق والدين، ص- ٢٣٤ – ٢٣٥.

(٧٠) نور الدين، عبد السلام، العقل والحضارة، (بيروت، ٢٠٠٧)، ص٥٠ -٦٨.

(٧١) برمنجهام، الفرق الصوفيّة..، ص٤٩.

(٧٢) اوليري، الفكر العربي..، ص٢٣٨.

(٧٣) الكحلاوي، مقاربات..، ص١٢٣.

(٧٤) البرهمان (Brahman): كلمة سنسكريتة استعملت في اللغة الانكليزية منذ سنة ١٤٨١م وتعني الاسم الذي أطلقه حكماء الاوبانيشاد على الموجود الاسمي، وهم يجسدونه في الإله الخالق براهما، ووضع في مثلث مقدس أضلاعه برهمان (الخالق) فشنو(الحافظ) وشيف(المدمر) أما اتمان Atman فهي كذلك كلمة سنسكريتة يراد بها في الأدبيات الهندوسية روح العالم، أو مبدأ الحياة، أو الروح المطلقة، أو نفس الكون الفعلية التي تتخلل كلّ شيء، للمزيد انظر: جفري، بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (الكويت، ١٩٩٣) سلسلةعالم المعرفة، ع ١٧٣، ص٣٨٤-٣٨٥.

(٧٥) الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص١٢٤. دوملين، ا.ف، فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، ط٢(مصر،١٩٩٤)، ص١٦٩.

(٧٦) توملين، فلاسفة الشرق، ص ٢١١ - ٢٤٩.

(٧٧) العريبي، محمد « الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى»، من موسوعة الأديان السماوية والوضعية (بيروت، ١٩٩٥)، م٣، ص١٣٥.

(٧٨) بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص٢٢٥ - ٢٢٦.

(٧٩) شيمل، الأبعاد الصوفيّة..، ص١٦٣.الكحلاوي، مقاربات..، ص١٣٩.

(٨٠) وهو مبدأ وضعه بوذا يتحدث به عن نظام الكون بطريقة تختلف في أساسها عن تلك التي كان مسلما بها في الهند منذ أقدم العصور وهي نظرية سلوكية غير عادية وأكثر شمولا من أي نظرية سبق وضعها، ولقد تقبلها فحسب كحقيقة لا تقبل أي نقاش. للمزيد: انظر توملين، فلاسفة الشرق، ص٢٣٧ - ٢٤١.

(٨١) الأبعاد الصوفيّة، ص١٦٣. الكحلاوي، مقاربات، ص١٣٩.

(٨٢) ماسنيون، دائرة المعارف الاسلامية، (مادة التصوّف)، ص٤٩.

(٨٣) L. Gardet, Les homes de Islam;Appoche des mentalites,٣eme parte ,p.٢٦٤et suivant.

(٨٤) الأبعاد الصوفيّة، ص٩.

(٨٥) الكحلاوي، مقاربات وبحوث..، ص١٣٨.

(٨٦) الرومي، التصوّف الإسلامي، ص٦٨-٦٩.

(٨٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج١، ص١٣٩. متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، م٢، ص٤١٥-٤١٦.

(٨٨) تأو: التاوية هي أحد فروع الكونفوشية، والتاوية اصطلاح ينتمي إلى الثقافة الصينية يعني في جوهره الطريق أو المنهج أو السبيل، ويقصد به الطريق الصحيح، طريق السماء الذي أسس له قبل الميلاد لاوتسو. وتقوم تعاليم هذا المذهب على مخالفة ملذات الحياة والتوع إلى التأمل الصوفي. وقد حاول أنصار هذا المذهب لاحقا البحث عن إكسير الحياة من خلال هذا الطريق. للمزيد ينظر: سميث، هوستن، أديان العالم،ط٣(سوريا، ٢٠٠٧) ص٣٠٠- ٣٣٣.

(٨٩) لاؤتسو: رجل اسمه (لي اره) أولاؤتسو، ولي اسم أسرته واره اسمه هو، ومعناه الأذان، لاؤ معناها الشيخ أو الرجل القديم، قيل انه ولد حوالي ٦٠٤ق. م. وهو شخصية غامضة، عمل مسؤولاً في حفظ السجلات في ولايته الغربية من الصين وامضي حياته بسيطا، وانه كان ناسكا منعزلا وحيدا مستغرقا في تأملات سرية غامضة وللاسم الأصلي أشكال مختلفة للقراءة

مذكورة في مظانها، وللمزيد ينظر: سميث، أديان العالم، ص٣٠٠–٣٠٦.

(٩٠) حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام،ص ٦٤.

(٩١) علم الأديان، ص١٦ –١٤٣.

(٩٢)الأبعاد الصوفيّة....، ص ١٦ و ص٣١٢.

(٩٣) لآوتسو، كتاب التاو تي ـ تشينغ إنجيل الحكمة التاوية في الصين، تقديم وشرح وتعليق وصياغة عربية للنص فراس السواح، ط٢(دمشق،٢٠٠٠) ص١٠٩ –١١٠.

(٩٤) هوستن سميث، أديان العالم، ص٣٠٣.

(٩٥) ريتشل، ك. ل، التأمل والتقوى في الشرق الأقصى، (نيويورك، ١٩٥٤) ص١٠٤.

(٩٦) ويلهام، ريتشاد. وك. غ. يونغ، سر الزهرة الذهبية، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة (اللاذقية، ١٩٨٨)، ص٢٠.ميرتون، توماس،طريق تشوانغ تسو،(نيويورك – نيو دايركشن،١٩٦٥) ص٤٥ –٤٧.

(٩٧) أديان العالم، ص٣١٩.

(٩٨) بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص٣٧ –٣٨.

(٩٩) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ترجمة هنري كوربان، (بيروت، ١٣١٢هـ)، ص٣٩.

(١٠٠) فيلون الاسكندراني: من مفكري اليهود، كان يرى أن التوراة فيها أفكار فلسفية لاتقل مكانة وسموا عن خلاصة التفكير الإغريقي وكتب فيلون ما كتب من مؤلفاته باللغة الاغريقية، ولم يقدر أن تكون لآرائه وطريقته في البحث عرق راسخ في اليهودية، ولقد بقيت الطائفة اليهودية الاسكندرانية مجهولة. أن أفكاره تكون امتزاج لهاتين العقليتين اليهودية والنصرانية واتحادهما. للمزيد ينظر: بريهية، أميل، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، ترجمة محمد يوسف موسى،(القاهرة، ١٩٥٤) ص١ – ٥. الطرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، (بيروت، ١٠٧٨)، ص٤٩٠ – ٤٩١.

(١٠١) أل جلوي، سارة عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفيّة (جدة، ١٩٩١) ص٣١٩– ٣٢٠. النشار، الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٧١ – ٧٤.

(١٠٢) التصوّف والفلسفة، ص١٩٨.

(١٠٣) حزقيال بن بوزي: (أحد أنبياء اليهود، روى في سفره كيف انه كان في أرض الكلدانين وكانت عليه يد الرب،ثم يستمر فيصف ظهور الله.. وكيف رأى منظرا يشبه مجد الرب فخر على وجهه.للمزيد ينظر(التوراة، سفر حزقيال،الإصحاح الأول).

(١٠٤) الحسدية: الحسديم هو جمع عبري للفرد «حسيد» ومعناه «التقي والورع» وقد ظهرت مجموعات من هؤلاء في تاريخ اليهود ولكن أشهرها وأكثرها بقاء هي المجموعة التي تعيش في عصرنا هذا والتي أنشأها يسرائيل بن اليعازر في القرن الثامن عشر. وهي اليوم شريحة كبيرة من اليهود الارثودكس للمزيد ينظر: (حسن،جعفر هادي،الدونمه بين اليهودية والإسلام، (بيروت، ١٩٩٣)، ص٢١.

(١٠٥) شوليم،ج.ج، تيارات رئيسية في التصوّف اليهودي، مجموعة محاضرات (نيويورك، ١٩٥٤)، محاضرة (١)، ص٥.

(١٠٦) التلمود (Talmud): كلمة عبرية معناها الدراسة، أو التعليم وهي مجموعة من الشرائع اليهودية القديمة جمعت على فترتين - فترة الأسر البابلي في فلسطين – وهي تتألف من قسمين (المشتا) أو الأصول ثم (الجيمتا) وهي تطوير وشرح على المشتا، وهي مكملة للكتاب المقدس عند اليهود (العهد القديم) وهي الجهد البشري الموازي للجهد الإلهي المتمثل في الكتاب المقدس. للمزيد انظر: سيتس، التصوّف والفلسفة، ص٧ .

(١٠٧) سيتس، التصوّف والفلسفة، ص١٩٧ .

(١٠٨) شيمل، الأبعاد الصوفيّة، ص٣٨٣.

(١٠٩) الدونمه: فرقة نشأت أساسا على الأيمان بفكرة المسيح المخلص في اليهودية. وسيطرة فكرة المسيحانية على اليهود، ادعى الكثير من اليهود بأنهم المسيح المخلص أو الممهدون له، وكانت بعض الظروف الخاصة كالاضطرابات العالمية والنكبات التي تصيب اليهود تدفع هؤلاء لهذا الادعاء. للمزيد ينظر: جعفرهادي حسن، الدونمة بين اليهودية والإسلام، ص١ – ٣٥. جيفرسون، موسوعة أديان العالم، ص٢٨٧.

(١١٠) القباله: أصحاب مذهب موضوعه القضايا الصوفيّة والتأويلات الباطنية المعتمدة على المعتقدات اليهودية وللحروف والأرقام ودورهم مهم فيه، ولإتباع القبالة نظرة خاصة إلى الكون ونشوئه. وقد تطور علم القبالة كثيرا منذ ظهور كتاب الزهر في القرون الوسطى وأصبحت فيه أكثر من مدرسة، ومعنى الاسم هو القبول والتسليم وهو من الجذر العبري قبل ومعناها الحرفي هي السنة أو التقليد الصوفي للعبريين، وتدور مجمل أفكارها ومبادئها على معرفة العلم: أصله، تكوينه، نشأته وإسراره وحكمته وتدبيره ونهايته وهذه المعرفة هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التأمل ومنهجها الإشراق. للمزيد ينظر: جعفر هادي حسن، الدونمة بين اليهودية والإسلام،ص١٩ – ٢٠. فروخ، عمر، التصوّف في الاسلام، ص٣٥. الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوّف المقارن، ص٦١.

(١١١) سميث، أديان العالم، ص٣٧٨.

(١١٢) بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص٤٠-٥٠. جودة، التصوّف عند فلاسفة المغرب، ابن خلدون أنموذجا، ص٢٠-٥٧. مروة،حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط٢ (الجزائر، ٢٠٠٢)، ج٣، ص٨١.

(١١٣) بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوّف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني (الكويت،١٩٧٥)، ص٣١.

(١١٤) في التصوّف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة، ١٩٥٦) ص٤٣.

(١١٥) ماسنيون، لوي، في أصول المصطلح التقني للتصوف الإسلامي، (باريس، ١٩٦٨) ص٥٣-٨٣. حميش، سالم، الاستشراق في أفق انسداده، (الرباط، ١٩٩١) ص٧٥- ٨٠. الرومي،التصوّف الإسلامي، ص٨٨.

(١١٦) ماسنيون، بحث في أصول المصطلح التقني للتصوف الإسلامي، ص٣٠-٨٣.

(١١٧) التفتا زني، مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ص٢٥.

(١١٨) بسيوني، إبراهيم، نشأة التصوّف الإسلامي، (القاهرة، ١٩٦٩) ص٨٨.

(١١٩) فتاح، نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطورها، ص٣٥. بدوي، تاريخ التصوّف الإسلامي، ص٤٠-٤١.

(١٢٠) جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوّف طريقا وتجربة ومذهبا، (الإسكندرية، ١٩٨٠) ص١١١-١١٢.



مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي وهيمنة المحتوى الغربي في الرؤى والمنهج

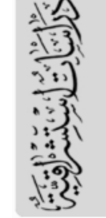
أ.م.د. هادي عبد النبي التميمي
الكلية الإسلامية الجامعة ـ النجف الأشرف
م.م. حوراء عبد الناصر صبيح

المقدمة:

ينتمي محمد أركون إلى خط فكري نقدي توضّحت أطره ومعالمه على اثر السيطرة الاستعمارية لدول الغرب على المنطقة العربية ومحاولة شعوب المنطقة التحرّر منها، فكانت هناك جماعة تروم التحرير الفكري متهمة الخط السياسي بعدم قدرته على القيام بالأمر ما لم تمر تلك الشعوب بالتحرير الفكري، وأركون واحد من أولئك الذين حملوا الدين الإسلامي مسؤولية ردّة الشعوب عن ركب التحرّر أو التفاوت فيما بين ذلك؛ لأنّ الدين بحسب ما يرى هو دين الفقهاء لا دين النبي محمد صلى الله عليه وآله.

ترجع أسباب ذلك إلى البنية الفكرية لهؤلاء المفكرين إذ درس أغلبهم في أوربا، أو تأثّروا بأساتذتهم ممن درسوا هناك في وقت كانت أوربا تشهد ثورة تنويرية كما أطلقوا عليها ضد الكنيسة في محاولة لانهاء زعامتها للعقل الأوربي.

تبنّى أركون مشروعاً ضخماً أطلق عليه مشروع نقد العقل الإسلامي، وقاد من أجل مشروعه معركة فكرية هدف منها تفكيك المقدس واللامفكر فيه في التراث العربي والإسلامي، وممارسات العقل العربي والإسلامي، في الماضي والعقل الاوربي الحديث لتبيان التفاوت التاريخي فيما بينهما من خلال تطبيق جميع المناهج والمصطلحات والعلوم الحديثة، ويحاول أركون أن يبتعد في مشروعه عن الانحياز لمذهب أو عقيدة ضد أخرى؛ لأنّ مشروعه كما يراه هو مشروع تاريخي وأنتربولوجي في آنٍ معاً، ومهمّته إثارة الأسئلة لكلّ مرحلة من مراحل التاريخ، وعن علاقة مشروعه بالحداثة فإنّه أراد أن ينشئ فكراً إسلامياً حداثياً له مرجعياته العلمية والتي تكتشفها أهمّ المناهج التي اعتمدها، إضاءة على هذا المشروع،ومحاولة متواضعة للوقوف عند أبرز حيثياته.



استقطبت طروحات محمد أركون النقدية الجديدة دراسة عدد من الكتاب والباحثين مما حفزنا لإلقاء الضوء على الجانب التاريخي من طروحاته المحيرة والمثيرة للتفكير لاسيما وهو يجد نفسه مؤرخاً وباحثاً، لا فيلسوفاً ولا عقائدياً، وقد حاولنا في هذا البحث تقويم القراءة الأركونية للتراث ومحاولة فهمها، فيما إذا كانت أقرب إلى الإيمان أم نقيضه، وهل هي حقا تجديد للفكر الديني ليتلاءم مع العصر ومستجدّاته أم أنّها تمرّد على الخطاب الإلهي وجنوح فكري، وإثارة للشك والشبهات ـ في أحسن حالات الظن ـ

قسّم البحث إلى محورين:

إذ جاء المحور الأول بدراسة لنشأة أركون، فيما سلّط المحور الثاني الضوء على رؤى أركون في ثوابت الإسلام (القرآن ـ النبوة ـ الوحي).

المحور الأول

أركون البيئة والنشأة

تعدّ (الجزائر)[1]، واحدة من الدول العربية التي شهدت تنوعاً كبيراً في مكوناتها الاجتماعية وكان (البربر)[2]، أول هذه المكونات التي أقامت في أرض الجزائر، وشهدت الجزائر دخول المسلمين إليها بعد الانتصارات التي حققتها جيوشهم في التقدم على مناطق واسعة، وقد رافقت هذه العمليات العسكرية مظاهر للحياة الاجتماعية التي تمثلت بصورة التزاوج بين الفاتحين وسكان البلاد الأصليين فأخذوا من عاداتهم وتقاليدهم، وأعطوها الكثير من عادات وتقاليد العرب والإسلام[3].

ولم يحدث تغير كبير في تلك المظاهر، حتى سيطر الفرنسيون عام ١٨٣٠م على الجزائر، الذين تمكنوا من السيطرة على مظاهر الحياة في المجتمع الجزائري أيضاً[4].

عاش الجزائريون إبّان الاحتلال الفرنسي وضعاً مأساوياً ولقي الشعب الجزائري الإهانة والسخرية من قبل الفرنسيين فقد كان الفرنسيون يرون أن لهم الحق في تطبيق قاعدة «**ان المنتصر له الحق الكامل في التصرف في حياة المهزوم**»[5].

وقد عملت السلطة الفرنسية في الجزائر على تطبيق هذه القاعدة في كل مناحي الحياة وظهر تأثيرها جلياً بسيطرتهم على التعليم الذي دعا إلى تمجيد الغرب على حساب الشرق وتأكيد الفكر الأوربي المنتصر على الفكر العربي[6].

وفي هذا الوسط ولد «**محمد أركون**»[7]، في ١/٢/١٩٢٨م[8]، بقرية (تاوريـرت ميمون)[9]، التابعة إلى بلدية (أث يني)[10]، وهو من عائلة أمازيغية (بربرية) معدمة [11]، وعُرِف عن أسرته، الالتزام الديني والسمعة الحسنة والتمسك بالتقاليد التي كانت سائدة في المنطقة[12].

دخل أركون المدرسة الابتدائية التي أنشأتها فرنسا وجعلت الانتماء إليها إجبارياً على كلّ مواطن، وكان تعليماً مجانياً وعلمانياً[١٣]، ويرى أركون إنّ هذه المدرسة «**كانت نقطة الانطلاق الأوّلي والمصدر الإلهامي ونقطة الارتكاز الانتربولوجية لفكره وحياته**»[١٤].

ثمّ التحق أركون بمعهد الآباء البيض[١٥]، الذي كان يشرف عليه الرهبان إذ أكمل في هذا المعهد الدراسة الثانوية من عام ١٩٤١ إلى ١٩٤٥.

تعلّم أركون اللغة الفرنسية بعمر السابعة ويعترف أركون بأنّه كان يجيد الفرنسية «**أفضل من أبناء الفرنسين في الجزائر وكان بعضهم يلحّ عليّ لأكتب لهم ليأخذوا علامات**»[١٦].

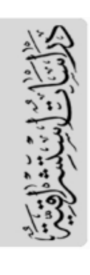
قُبل أركون في الجامعة الجزائرية عام ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣م في قسم آداب اللغة العربية، وتخرج عام ١٩٥٦م حاملاً إجازة في البكالوريوس، فشرع بالتدريس في إحدى المدارس الثانوية بالقرب من العاصمة الجزائر بعمر عشرين سنة[١٧].

أثارت الدراسة الجامعية لدى أركون عدداً من المشكلات وقد أسهمت عوامل ما في بلورتها، فقد خرج أركون بقبوله في الجامعة من قريته الضيقة الأفق إلى العاصمة (الجزائر)، كما أنه درس مع الفرنسيين طلبة وأساتذة ومما أثر في هذه الفترة على أركون النهضة الإصلاحية والنقدية بزعامةٍ (طه حسين)[١٨]، وقد كتب أركون بحث التخرج عن (الجانب الإصلاحي عند طه حسين) وهي بدايات تأثره بهذه الشخصية عام ١٩٥٤، ويذكر أركون إنّ هذا العنوان هو عنوان بحث التخرج ومرة رسالة ماجستير، كما يشوب سنوات قبوله وتخرجه من الجامعة تضارباً في صحتها.

شجعت أركون عوامل عديدة على مغادرة بلاده إلى فرنسا إذ كان السفر إلى فرنسا متاحاً للجزائريين فقد كانت الأخيرة منطقة نفوذ فرنسية، وكان صيت وشهرة الأساتذة الفرنسيين ـ بحسب قول أركون ـ من أمثال لويس ماسينون[١٩]، وليفي

بروفنسال[٢٠]، قد سيطر على عقول طلبة الجزائر[٢١]، هذا بشكل عام، أمّا بشكل خاص فقد كانت لنصيحة الأستاذ بن ذكرى صدىً في نفسه، وكان أركون يرى فيه «**الوجه المشرق للمسلم الإنساني حيث كان متسامحاً، منفتحاً، متواضعاً، صبوراً، عطوفاً، مشعاً**»[٢٢].

كان أركون قد حضر كمستمع إلى محاضرات بن ذكرى وقد أدرك بن ذكرى ما كان يرجوه أركون لذا وبحسب قول أركون «أفهمني ـ أي بن ذكرى ـ بكل تعاطف أخوي إنّ ما أبحث عنه من تحرير فكري لن أجده هنا»[٢٣].



شجعت هذه الأسباب وأسباب أخرى تتعلق ببعض (المؤثرات الكاريزمية)، أركون في السفر إلى فرنسا حيث قُبل مدرساً في مدرسة الأنال، وكان بها من الأساتذة (فيرنان بروديل)[٢٤]، و(ليفي شتروس)[٢٥]، وباحثون آخرون، ويرى أركون انّ لهذه المدرسة «**الفضل في أنها حرَرتني وزودتني بأسلحة ثقافية جديدة لأحلّ هذه المشكلة التي لم تحل في الجزائر، لأنّ أساتذتي كانوا هناك على درجة من الصفر ولم تكن هناك أية بنية ثقافية**»[٢٦].

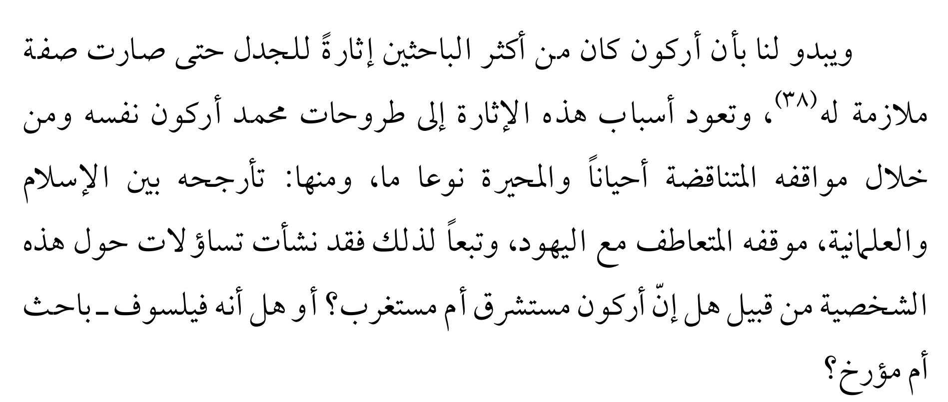
سمحت الظروف لدى تدريس أركون في مدرسة الأنال وبتشجيع من زملائه فيها، وتشجيع لويس ماسينون الدخول إلى (جامعة السوربون)[٢٧]، عام ١٩٥٧ من أوسع الأبواب، وقد توظف أركون فيها معيداً ثم أستاذاً حتى قبل في دكتوراه الدولة وسجل أطروحته تحت عنوان «**المدارس الدينية في منطقة القبائل الكبرى**» بإشراف من (جان بيرك)[٢٨]، إلاّ أنّ وضع الجزائر تحت طائلة الحروب المندلعة باسم (حروب التحرير)[٢٩]، أدت إلى استبدال عنوان بحثه إلى دراسة نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي[٣٠].

نال أركون على أطروحته للدكتوراه (الأستاذية) بعنوان أستاذ تأريخ الفكر الإسلامي، وهو العنوان الذي سعى أركون جاهداً أن يتلقّب به، فقد بذل جهداً مع

ادارة (السوربون) لأنّهم «**كانوا معتادين على تسمية الكراسي بأسماء التخصصات الفرعية كالفلسفة، واللاهوت والأدب والفقه**»(٣١)، وقد ظل أركون في التدريس من عام (١٩٦١ – ١٩٩١م) حتى أُحيل على التقاعد بعد كتابته عدداً من الكتب ومشاركته في العديد من المؤتمرات والنشاطات.

أمّا أبرز الشخصيات التي أثّرت على أركون سواء في الجزائر أم في فرنسا، حيث كان تأثيرا قوياً فهو لويس ماسنيون بشكل خاص، ومن ثم كلود كاهين(٣٢) ويواكيم مبارك(٣٣)، كذلك بمن تتلمذ على يد المستشرقين من العرب المسلمين مثل: طه حسين، وأحمد أمين(٣٤)، وسلامة موسى(٣٥)، وجبران خليل جبران(٣٦)، وميخائيل نعيمة (٣٧).





ويبدو لنا بأن أركون كان من أكثر الباحثين إثارةً للجدل حتى صارت صفة ملازمة له(٣٨)، وتعود أسباب هذه الإثارة إلى طروحات محمد أركون نفسه ومن خلال مواقفه المتناقضة أحياناً والمحيرة نوعا ما، ومنها: تأرجحه بين الإسلام والعلمانية، موقفه المتعاطف مع اليهود، وتبعاً لذلك فقد نشأت تساؤلات حول هذه الشخصية من قبيل هل إنّ أركون مستشرق أم مستغرب؟ أو هل أنه فيلسوف ـ باحث أم مؤرخ؟

وللردّ على هذه الأسئلة فقد عمل الباحثان جدياً على المصادر التي اعتمد عليها أركون في مؤلفاته فوجدا بأنه استخدم (١٠٧) مصدراً غربياً كما موضح في الجدول أدناه:

مصادر أركون الغربية

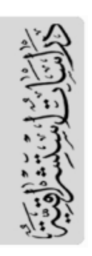
ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١	الان دوبيرا	فرنسي	الفلسفة القروسطية
٢	بيير بورديو	فرنسي	تأملات فلسفية – اسباب عملية حول نظرية الفعل
٣	فيرنان برودبل	فرنسي	المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني
٤	ايمانويل لوروا لادوري	فرنسي	Le territoire de l,historien
٥	دانييل هيرفيو ليجيه	فرنسية	هل نحن سائرون نحو مسيحية جديدة
٦	تشارلز داروين		
٧	رينيه ريمون	فرنسي	
٨	جاك لوغوف	فرنسي	
٩	جيوفري ي.ر. لويد		لكي ننتهي اخيرا من تاريخ العقليات
١٠	بيير نورا	فرنسي	اشرق على كتاب
١١	كلود ليفي ستروس	فرنسي	الفكر المتوحش –الانسان العاري
١٢	هنري لوفيفر	فرنسي	
١٣	د.غواتان		
١٤	ا.اودوفيتش		
١٥	جان كلود باسرون	فرنسي	المحاججة السوسيولوجية
١٦	ميشيل فوكو	فرنسي	اركيولوجيا المعرفة ـ الكلمات والأشياء

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٧	ج.الطواتي		مابين الله والبشر
١٨	باتريسيا كرون	انكليزية	Slaves on horses
١٩	يورغين هابرماس	الماني	الخطاب الفلسفي للحداثة
٢٠	ب.لارشير	فرنسي	
٢١	موريس غودلييه	فرنسي	الفكري والمادي
٢٢	اميل بولا		الكنيسة ضد البرجوازية ـ الحرية العلمنة حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة
٢٣	جان ديليمو	فرنسي	الظاهرة الدينية ـ تاريخ الجنة
٢٤	بيير لوجندر	فرنسي	الاشياء التي لاتقدر للتوريث – اطفال النص
٢٥	ليتري	فرنسي	
٢٦	بول فيني		
٢٧	بول ريكور		التفكير في الكتاب المقدس ـ الذات عينها كاخر ـ الموسوعة الكونية
٢٩	بيير جيزيل	سويسري	اللاهوت في عصر مابعد الحداثة
٣٠	جان كلود باسرون	فرنسي	
٣١	مارسيل غوشيه	فرنسي	خيبة العالم –ثورة السلطات –الدين في النظام الديمقراطي مسار العلمانية
٣٢	ج.دوكين		يسوع في اوساط المسيحين الفرنسين
٣٣	جان دوري		مقال بعنوان التوتر الدائم
٣٤	ج.ر.ت.م.بيترز		God s created speech

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٣٥	بنيامين ر.باربير	امريكي	الجهاد ضد العولمة
٣٦	ايليا بريغوجين	بلجيكي	نهاية اليقينيات
٣٧	كلود الليغر	فرنسي	هزيمة افلاطون
٣٨	الان فنكلكرو	فرنسي	هزيمة الفكر
٣٩	دريوش شايغان	ايراني	ماهي الثورة الدينية
٤٠	فريمان دايسون	أمريكي من أصل بريطاني	
٤١	ماكس فيبر	الماني	
٤٢	جان بوتيرو	فرنسي	ظهور فكرة الله الواحد
٤٣	جاك لوغوف	فرنسي	
٤٤	جورج دوبي	فرنسي	Les trios orders on l ,imaginaire de feoddalisme
٤٥	جان سيغي	فرنسي	
٤٦	فورتير	فرنسي	
٤٧	ماري دومينيك شينو	فرنسي	الانجيل عبر الزمن -العقيدة الاجتماعية للكنيسة بصفتها ايديو لوجيا
٤٨	روسينو جيبيليني		بانوراما علم اللاهوت في القرن العشرين
٤٩	اميل بولا	فرنسي	العصر مابعد المسيحية العالم الذي خرج من الله
٥٠			
٥١	اميل بنفينيست	فرنسي	مسائل في علم الالسنيات العامة

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٥٢	بول زمبتور	فرنسي	مقالة في الاسلوبيات القروسطية
٥٣	ا.ج.غريماس	فرنسي	علم الدلالات البنيوي ـ في المعنى ـ علم الدلالات والعلوم الاجتماعية
٥٤	نورثروب فري	كندي	القانون الكبير
٥٥	ف.بوفون		
٥٦	ف.دوبيه		التفكير في الذات
٥٧	اودوارد كزافييه		الخروج من الاعتقاد
٥٨	فاني كولونا	فرنسية	الايات الدامغة
٥٩	اندريه كونت سبونفيل	فرنسي	حكمة المحدثين
٦٠	لوك فيري	فرنسي	حكمة المحدثين
٦١	رين فيرنهاوت		النصوص المقدسة
٦٢	باتريك ايفرارد		اللاهوت في عصر ماقبل الحداثة
٦٣	جون غولد ينغي		مناهج لتفسير الكتابات المقدسة
٦٤	جان ايف لاكوست	فرنسي	القاموس النقدي لعلم اللاهوت
٦٥	جان لامبير	فرنسي	الله موزعا
٦٦	ميخيائيل ليكير		اليهود والوثنين
٦٧	برنار لويتي		اشكال التجربة
٦٨	باتريك نيرهوت		الفقة الكتابة المعنى
٦٩	اندريه لاكوك		التفكير في الكتاب المقدس
٧٠	ستيفين كارتير	امريكي	ثقافة اللاايمان
٧١	دوركهايم	فرنسي	

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٧٢	بارسونس	امريكي	
٧٣	جاك غودي	انكليزي	العقل الكتابي
٧٤	شالي		
٧٥	ر.بيل		
٧٦	جورج غورفيتش	فرنسي	
٧٧	شومسكي	امريكي	
٧٨	ارنست ترو ليتش	الماني	
٧٩	مارك اوجيه	فرنسي	
٨٠	الان تورين	فرنسي	نقد الحداثة
٨١	ماك فيبر		الاخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية
٨٢	د.فيدال		التفكير في الذات
٨٣	شارل تايلور	امريكي	
٨٤	ماك انتير	امريكي	
٨٥	ريتشارد رورتي	امريكي	
٨٦	جون راولس	امريكي	
٨٧	شارلز تايلور	امريكي	مصادر الذات
٨٨	ج.دبوي		نحو لاهوت مسيحي للتعددية الدينية
٨٩	فرانسوا دوس	فرنسي	
٩٠	ر.ن.بيلاه	امريكي	
٩١	جان بوبيرو	فرنسي	نحو عقد علماني جديد
٩٢	ريمون بودون	فرنسي	



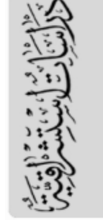
ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٩٣	فرانسوا بوريكو		الترقيع الايدلوجي
٩٤	ا.سليد		
٩٥	مارك بلوك	فرنسي	
٩٦	جان دوليمو	فرنسي	
٩٧	هانز بلومينبرغ	الماني	مشروعية العصر الحديث
٩٨	هـ.ر.جوس	الماني	من أجل جماليات التلقي
٩٩	مارك اوجيه	فرنسي	
١٠٠	بول بنيشو	فرنسي	تكريس الكاتب دينيا أو سيامته بين عامي ١٧٥٠ -١٨٣٠
١٠١	علي كازانسيجيل		اتاتورك موسس الدولة الحديثة
١٠٢	ايرغون اوزبودون		اتاتورك موسس الدولة الحديثة
١٠٣	دومينيك جيماريه		
١٠٤	جافيدان خيراد		الحكمة الخالدة
١٠٥	جان جاك لادريير	فرنسي	
١٠٦	هنري ديروش		سوسيولوجيا الامل
١٠٧	اندريو لالاند		المعجم التقني والنقدي للفلسفة

في الوقت الذي وجد الباحثان بأن أركون تأثر كثيراً بآراء المستشرقين إذ استخدم (٢٠٨) مصدراً استشراقياً في كتاباته على وفق ما قام به الباحثان من جرد لمصادر أركون على وفق الجدول أدناه:

مصادر أركون الاستشراقية

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١	جوزيف شاخت	الماني	اصول التشريع المحمدي -مدخل إلى القانون الاسلامي
٢	ج.هـ.ا.جوينبول		
٣	كلود كاهين	فرنسي	الاسلام منذ اصوله الاولى وحتى الامبراطورية
٤	برنارد لويس	من يهود بريطانيا	كيف اكتشف الاسلام اوروبا
٥	مكسيم رودونسون	فرنسي	محمد والاسلام والراسمالية -الاسلام السياسة والعقيدة -من فيثاغورس إلى لينين
٦	مونتغري واط	انكليزي	محمد في مكة ومحمد في المدينة -الفكر السياسي الاسلامي
٧	هنري لاوست	فرنسي	الانقسامات في الاسلام
٨	ف.ي.بيترز	امريكي	محمد واصول الاسلام
٩	ميسلان	امريكي	L experience humaine du divin
١٠	كلود جيليو	فرنسي	المخيال الاسلامي المشترك طبقا لتفسير الطبري -اللغة واللاهوت في الاسلام .تفسير القران للطبري
١١	ج.جوميه	فرنسي	
١٢	كنيث كراغ	بريطاني	
١٣	ف.بوفون		
١٤	ب.جيولتران		

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٥	جون وانسبرو	امريكي	دراسات قرانية
١٦	ف.دوبيه		التفكير في الذات
١٧	فولتير	فرنسي	التعصب أو محمد النبي
١٨	ر.روبنسون	امريكي	
١٩	كليفورد غيرتيز	امريكي	مراقبة الاسلام متغيرات دينية في المغرب الاقصى واندونيسيا
٢٠	مايكل كوك	الماني	معارضو كتابة التراث في الاسلام الاولي
٢١	ايمانويل سيفان	يهود امريكا	الاسلام الرديكالي
٢٢	ك.س.لامبتون	فرنسي	الدولة والحكومة في اسلام القرون الوسطى ـ النظام الاقطاعي والفلاحون في فارس
٢٣	ايرا .م.لابيدوس	امريكي	الفصل بين الدولة والدين في المجتمع الاسلامي الاولي
٢٤	ج.هـ.ا.جونيبول		الحديث الاسلامي
٢٥	دانييل بايبس	يهود امريكا	الجنود والعبيد والاسلام ـ منشأ النظام العسكري في الاسلام
٢٦	دانييل جيماريه	فرنسي	نظرية الفعل البشري في التيولوجيا الاسلامية
٢٧	جان بول شارنيه	فرنسي	السوسيولوجيا الدينية للاسلام
٢٩	جورج مقدسي	امريكي	ابن عقيل ـ دور الفلسفة الانسانية في الاسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي
٣٠	جان جوليفيه	فرنسي	العقل طبقا للكندي

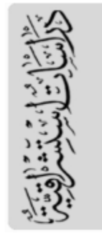


ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٣١	م.ج.كارتر	امريكي	مقال بالموسوعة الاسلامية
٣٢	هارالد موتزكي	الماني	سيرة محمد
٣٣	ميئير بار اشير		الكتاب المقدس والتفسير في الفترة الاولى المبكرة للمذهب الشيعي
٣٤	اوري روبان		عين المراقب حياة محمد كما راها المسلمون الاوائل
٣٥	كريستوفر ميلشيرت	بريطاني	كيفية تشكل المذاهب الفقهية الاسلامية بين القرنين التاسع والعاشر لميلاد
٣٦	جورج فايدا	فرنسي	قواعد المناظرة الجدلية
٣٧	لويس ماسينيون	فرنسي	
٣٨	روي ب.متحدة	امريكي	الولاء والزعامة في المجتمع الاسلامي الاولي
٣٩	م.الار		مشكلة الصفات الالهية في عقيدة الاشعري ومريديه الكبار الاول
٤٠	هنري كوربان	فرنسي	تاريخ الفكر الاسلامي في الاسلام الايراني
٤١	ويلفريد كانتويل سميث	كندي	فهم الاسلام دراسات مختارة
٤٢	الان دو ليبيرا	فرنسي	العقل والايمان
٤٣	دومينيك اورفوا	فرنسي	تاريخ الفكر العربي والاسلامي
٤٤	جبلز كسيبيل		انتقام الله
٤٥	اندرييه ميكيل	فرنسي	الجغرافية البشرية لدى العرب
٤٦	جوزيف شلهود		القانون البدوي

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٤٧	نورمان دانييل	انكليزي	الاسلام والغرب انتاج صورة
٤٨	س.كولان	فرنسي	=
٤٩	ارنست جلنر		المحراث والسيف والكتاب
٥٠	كلود ليوزو		الاسلام والغرب
٥١	فاني كولونا		الفلاحون العلماء
٥٢	لويس غارديه	فرنسي	مدخل إلى علم اللاهوت الاسلامي -الحضارة الاسلامية
٥٣	رينان	فرنسي	
٥٤	ا.بنفنيست		
٥٥	جويل ل.كريمر	امريكي	الفلسفة الانسانية في نهضة الاسلام
٥٦	مكسيم رودنسون	فرنسي	السيولوجيا الماركسية والايدلوجيا الماركسية - جاذبية الاسلام
٥٧	ا.ابيل	بلجيكي	تكون الاسلام – دراسة الخليفة حضور مقدس
٥٨	س.م.افنان		المصطلحات الفلسفية في العربية والفارسية
٥٩	ر.برونشيفغ	فرنسي	
٦٠	فرانسيسكوا غابريلي	فرنسي	حكايات ابن المقفع
٦١	فرانز روزنثال	فرنسي	تقنيات الثقافة الاسلامية ومنهجيتها - تاريخ علم التاريخ الاسلامي - المفهوم الاسلامي للحرية
٦٢	دونالسون		دراسات في الاخلاق الاسلامية

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٦٣	موريس لومبار	فرنسي	الاسلام ابان عظمته الاولى
٦٤	ريتشارد بوليتش	امريكي	الاسلام مرئيا من الاطراف
٦٥	جاك بيرك	فرنسي	علماء دين مؤسسون وثائرون في المغرب (القرن السابع عشر)
٦٦	اوليفيه كاريه	فرنسي	الجهاد في سبيل الله والدولة الاسلامية لدى سيد قطب
٦٧	فلاديمير لوسكي		معنى الايقونات
٦٨	جان جاك واردنبرغ	هولندي	الاسلام في مراب الغرب
٦٩	د.جيماريه	فرنسي	نظرية الفعل البشري في التيولوجيا الاسلامية
٧٠	جيو فيدينغرين	سويدي	محمد رسوالله وصعوده - صعود الرسول والكتاب السماوي
٧١	ويليام غراهام	امريكي	الكلام الالهي والكلام النبوي في الاسلام المبكر – فيما وراء الكلمة المكتوبة
٧٢	ياروسلاف ستيتكيفيتش	أمريكي	محمد والغصن الذهبي
٧٣	جيرار تروبو	فرنسي	
٧٤	ميكائيل كوك	انكليزي	COMMANDING RIGHT AND FORBIDDING WRONG IN ISLAMIC THOUGHT
٧٥	موريس بوكاي	فرنسي	التوراة والقران والعلم
٧٦	روجيه غارودي	فرنسي	وعود الاسلام
٧٧	كريستيان جامبي		

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٧٨	تيودور خوري	الماني من اصل لبناني	اتجاهات وتيارات الاسلام العربي المعاصر
٧٩	توهيشيكو ايزوتسو		المفاهيم الاخلاقية الدينية في القران
٨٠	ج.ويدنغرين		محمد رسول الله وصعوده
٨١	مايكل .كوك	دنماركي	الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الاسلامي
٨٢	ي.داتون	امريكي	اصول الفقة الاسلامي
٨٣	س.جاكسون	مجري	القانون الاسلامي والدولة الفقة الدستوري لشهاب الدين القرافي
٨٤	اتان كولبرغ	يهودي	الايمان والقانون لدى الشيعة الامامية
٨٥	هـ.موتسكي		اصول الفقة الاسلامي الفقة المكي قبل المدارس التقليدية –سيرة محمد مسالة المصادر
٨٦	ر.ب.سيرجنت	انجليزي	القانون العرفي والشريعة في المجتمع العربي
٨٧	اليزابيث دي فونتينية		صمت الحيوان الفلسفة في مواجهة الحيوانية
٨٨	جون كلود باسرون	فرنسي	=
٨٩	م.هالبواكس	فرنسي	الطبوغرافية الأسطورية للاناجيل في الاراضي المقدسة دراسة في الذاكرة الجماعية
٩٠	ج.لامبير	فرنسي	الالة الموزع انتربولوجيا مقارنة للاديان الموحدة



ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٩١	ج –ف –باريه	فرنسي	تطبيقات الانتربولوجيا
٩٢	بيروروسي	فرنسي	ميلاد العلم الحديث في اوربا
٩٣	ن.رولان	فرنسي	مدخل تاريخي للقانون
٩٤	جوزيف فان ايس	الماني	اللاهوت والمجتمع في القرنيين الثاني والثالث للهجرة – القران كنص ـ علم الكلام والمجتمع في الاسلام
٩٥	جاكلين الشابي	فرنسية	رب القبائل .اسلام محمد
٩٦	نولدكة	المانية	تاريخ القران
٩٧	كلود غريتز	امريكي	الاسلام المراقب أو المدروس
٩٨	جوسلين داخلية		نسيان المدينة –اريكة الملوك –ديوان الملوك السياسي والديني في الاسلام
٩٩	زافييه دوبلانهول	فرنسي	امم النبي
١٠٠	فيليب س.خوري		القبائل وتشكل الدولة في الشرق الاوسط
١٠١	جان لوكا		الدمقرطة في العالم العربي
١٠٢	روجيه بول دروا	فرنسي	نسيان الهند فقدان الذاكرة الفلسفية
١٠٣	يهودا د. نيفو	اسرائيلي	من أجل كتابة تاريخ ماقبل الاسلام
١٠٤	ا.ت.ويلش		الموسوعة الاسلامية
١٠٥	اندريو ريبين		مقاربات لدراسة تاريخ تفسير القران
١٠٦	ج.ر.هاوتنغ		مقاربات لدراسة القران
١٠٧	ارماندو سالفاتور	ايطالي	الاسلام والخطاب السياسي للحداثة
١٠٨	ريتشارد م.فرانك		الالتزام الاخلاقي في علم اللاهوت الاسلامي

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٠٩	ج.ديلانو		الاخلاقيون والسياسيون المسلمون في مصر في القرن التاسع عشر
١١٠	شارل ي.بترورن		مقالات في الفلسفة الاسلامية والعلم
١١١	ميئير بار اشير		الكتاب المقدس والتفسير في الفترة الاولى المبكرة للمذهب الشيعي
١١٢	سارة سترومسا	اسرائيلية	اثنان من المفكرين الاحرار لاسلام القرون الوسطى
١١٣	م.الار		مشكلة الصفات الالهية في عقيدة الاشعري ومريديه الكبار الاول
١١٤	روزالند ورد واين		المنطق والبلاغة والعقل الشرعي في القران
١١٥	جان نويل فيرييه		نظام الحياة المدنية في مصر الجمهور واعادة الاسلمة
١١٦	بيير جان لويزار	فرنسي	الصدمة الاستعمارية الكولونيالية والاسلام
١١٧	ازاده كيان	ايرانية	علمنة ايران فشل محتوم
١١٨	كيت د.واتينبو		ان تكون حديثا في الشرق الاوسط
١١٩	ماكس برافمان		الخلفية الروحانية للاسلام الاولي
١٢٠	م ج.كيستر	يهودي	دراسات القدس عن اللغة العربية والاسلام
١٢١	نورمان روث		الذمة اليهود والمسلمون في الفترة الاولى للقرون الوسطى
١٢٢	دومينيك اورفوا	فرنسي	تاريخ الفكر العربي والاسلامي
١٢٣	دافيد س.بورز	امريكي	دراسات في القران والحديث

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٢٤	دافيد س. بورز	امريكي	دراسات في القران والحديث
١٢٥	هنري سانسون		الجزائر مجتمع طائفي مع ذلك علماني
١٢٦	ج.ترويو		الادب العربي المسيحي من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر
١٢٧	روا .ب. موتاهيدي		الولاء والقيادة والخضوع في المجتمع الاسلامي الاولي
١٢٨	م.س.خان		دراسات في التاريخ المعاصر لمسكويه
١٢٩	بيرجيه		من أجل انسية معاشة ابو حيان التوحيدي
١٣٠	س.م.افنان		المصطلحات الفلسفية في العربية والفارسية
١٣١	س.ي.بوسورث		الغزنويون امبراطوريتهم في افغانستان وشرقي ايران
١٣٢	ج.بومان		الصراع الدائر حول القران والحل الذي قدمه الباقلاني
١٣٣	ا.كريستنسين		ايران في ظل الساسانيين
١٣٤	ج.دواني		اخلاق الجلالي
١٣٥	دوبوير		تاريخ الفلسفة في الاسلام
١٣٦	ه.ا.ر.جيب		دراسات حول حضارة الاسلام
١٣٧	س.د.جواتان		درسات في التاريخ والموسسات الاسلامية
١٣٨	غوستاف فون غروبناوم		الاسلام القروسطي

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٣٩	ب .كراوس		جابر ابن حيان مساهمة في دراسة في تاريخ الافكار
١٤٠	ج.لوكونت		ابن قتيبة ...-مثل على تطور الاختلاف في الاسلام
١٤١	ر.ليفي		البنية الاجتماعية للاسلام
١٤٢	ي.ماركيه		الامامة البعث والمراتب طبقا لنظرية اخوان الصفا
١٤٣	هـ.ماسيه	فرنسي	عقائد وعادات فارسية
١٤٤	ا .ميز		نهضة الاسلام
١٤٥	ا.ميلي		العلم العربي ودوره في التطور العلمي العالمي
١٤٦	م.موليه		الشعيرة الدينية والاسطورة وعلم الكونيات في ايران القديمة
١٤٧	ا.ن.نادر		النظام الفلسفي للمعتزلة
١٤٨	شارل بيلا		البيئة البصرية والتكوين العلمي للجاحظ
١٤٩	ي.بيرو		القرون الوسطى توسع الشرق وولادة الحضارة الغربية
١٥٠	س.بينيس		مساهمة في دراسة العقيدة العربية
١٥١	كزافييه دوبلانول		الاسس الجغرافية لتاريخ الاسلام
١٥٢	ن.ريشير		دراست في الفلسفة العربية
١٥٣	ي.ا.ج روزنتال		الفكر السياسي في الاسلام القروسطي
١٥٤	ج.سوفاجيه		مدخل إلى تاريخ الشرق الاسلامي

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٥٥	دومينيك سورديل		الوزارة العباسية من ٧٤٩ إلى سنة ٩٣٦- القاموس التاريخي للاسلام
١٥٦	ب.سبولير		ايران في فترة الاسلام الاولي
١٥٧	ا.س.تريتون		معطيات حول التربية الاسلامية في القرون الوسطى
١٥٨	ي.تيان		موسسات القانون العام الاسلامي
١٥٩	ر.فالزر		مقالات في الموسوعة الاسلامية
١٦٠	ج.فيت		الحرير الفارسي
١٦١	جورج غوسدورف		العلوم الانسانية والفكر الغربي
١٦٢	ج.لازار		لغة روائع النثر الفارسي الاكثر قدما -الشعراء الفرس الاوائل
١٦٣	ا.ا.فايزي		العقيدة الشيعية
١٦٤	و.غرابار		محاضرة بعنوان التفكير بالفن الاسلامي
١٦٥	ليونارد بنلر	امريكي	الليبرالية الاسلامية
١٦٦	س.ي. بوزوث		السلالات الاسلامية
١٦٧	ج.هـ.ا. جينبول		ترث الاسلام
١٦٨	ماري بيرنار		مشكلة المعرفة طبقا لكتاب المغني للقاضي عبدالجبار
١٦٩	ج.لاروسي		التاملية في القران
١٧٠	ا.كليبتو		القصص والشفيرات الثقافية في مقامات الهمذاني والحريري

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٧١	ج.وانزبروف		دراسات قرانية مصادر ومناهج تفسير الكتابات المقدسة
١٧٢	جوليفيه		العقل طبقا للكندي
١٧٣	فالزور رحمان		فلسفة ملا صدرا
١٧٤	ب.لارشي		الاستعلام والاستخدام في العلم العربي الاسلامي
١٧٥	رودولف بيرز		الاسلام والاستعمار
١٧٦	د.جاموس		البنى الاجتماعية التقليدية في الريف المغربي
١٧٧	ا.ربين		القران التاويل التكويني
١٧٨	فاريورم واشغات		القران التاويل التكويني
١٧٩	ل.سوامي		نقد الاخبار لدى الجاحظ
١٨٠	مادلين س. زيلفى		سيادة العبادة رجال الدين العثمانيون في العصر ما بعد الكلاسيكي
١٨١	توهيشيكو ايزوتسو		المفاهيم الاخلاقية الدينية في القران
١٨٢	س.هـ.م جفري	مسلم	بدايات الشيعة في الاسلام ومراحلها الاولى
١٨٣	م.م.بار اشر		الكتابة والتفسير في الحقبة الشيعية المبكرة.
١٨٤	س.باشير		العرب والاخرون في صدر الاسلام
١٨٥	ج.اي.بروكوب		بوادر الفقة المالكي ابن عبدالحكم ومدونته الاساسية في الفقة

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
١٨٦	ر.برونر		الشيعة الاثنى عشرية في العصور الحديثة
١٨٧	و.ايند		الشيعة الاثنى عشرية في العصور الحديثة
١٨٨	ر.و.بوليت		الاسلام روية من الحافة
١٨٩	ج.بيرتون		مصادر الفقة الاسلامي نظريات النسخ في الاسلام
١٩٠	ن.كالدر		دراسات في بواكير الفقة الاسلامي
١٩١	ب.كرون		رسالة سالم بن ذكوان
١٩٢	ف.و.زيمرمان		رسالة سالم بن ذكوان
١٩٣	ف.م.دونر		سرديات عن اصول الاسلام بدايات الكتابة التاريخية في الاسلام
١٩٤	ت.الهبري		اعادة تفسير كتابة التاريخ في الاسلام هارون الرشيد وقصة الخلافة العباسية
١٩٥	ر.فيرنهاوت		النصوص الاساسية حملة السلطة المطلقة التوراة .القران فيدا وتيبيتاكا
١٩٦	ر.فايرستون		الجهاد اصل الحرب المقدسة في الاسلام
١٩٧	ه.غرير		القانون الاسلامي والثقافة الاسلامية١٦٠٠ - ١٨٤٠م
١٩٨	د.غطاس		الفكر اليوناني والثقافة العربية
١٩٩	و.ب.حلاق		القانون والنظرية القانونية في الاسلام الكلاسيكي واسلام العصور الوسطى -ابن تيمية ضد المناطقة اليونانيين

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٢٠٠	م.هوكستر		الدائرة العامة في المجتمعات الاسلامية
٢٠١	ا.ك.ا.هاورد		كتاب الارشاد للشيخ المفيد
٢٠٢	ر.غ.هويلاند		الاسلام كما راه الاخرون
٢٠٣	ر.س.هامفريز		بين الذاكرة والرغبة الشرق الاوسط في زمن مضطرب
٢٠٤	م.لكر		المسلمون واليهود والوثنيون دراسات حول المدينة المنورة في صدر الاسلام
٢٠٥	ر.فان لوين		الاوقاف والتنظيم الحضري حالة دمشق العثمانية
٢٠٦	و.مدلونغ		خلافة محمد دراسة في الخلافة الاولى
٢٠٧	د.ا.مادغان		صورة القران عن نفسه الكتاب والسلطة في الكتابة الاسلامية
٢٠٨	م.خ.مسعود		التفسير القانوني الاسلامي المفتون وفتاواهم
٢٠٩	ب.مسيك		=
٢١٠	د.تورز		=
٢١١	ش.ملشيرت		تكوين مدارس الفقة السنية القرنين التاسع والعاشر
٢١٢	ف.ا.بيترز		محمد واصول الاسلام
٢١٣	د.باورس		القانون والمجتمع والثقافة في المغرب العربي
٢١٤	ا.ريبين		المسلمون .العقائد والممارسات الدينية
٢١٥	ي.روبن		عين الناظر، حياة محمد كما راها المسلمون الاوائل

ت	اسم المؤلف	الجنسية	اسم الكتاب
٢١٦	د.ستيورات		التقليد القانوني الاسلامي ردود الاثنى عشرية على النظام القانوني السني
٢١٧	ب.فايس		روح القانون الاسلامي-دراسات في نظرية القانون الاسلامي
٢١٨	ب.م.ويلر		تطبيق القانون في الاسلام السماح بالتفكير التفسيري والحفاظ عليه في المذهب الحنفي
٢١٩	ا.ول.شابري		هويات واستراتيجيات في العالم العربي الاسلامي
٢٢٠	ا.شومون		كتاب اللمع في اصول الفقة
٢٢١	ك.دكوبير		المتسول والمحارب ماسسة الاسلام-ديناميات الهوية في مصر
٢٢٢	ج.الستر		الحارث واولاده مقالان حول حدود العقلانية
٢٢٣	د.ايونا-برا		الامر والنبذ كلوني والمجتمع المسيحي في مواجهة الزندقة واليهودية والاسلام
٢٢٤	ف.لاغردير	فرنسي	الحياة الاجتماعية والاقتصادية في اسبانيا الاسلامية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من خلال فتاوى معيار الونشريسي
٢٢٥	ا.ل.سانغان		بحرنا نحن ديناميات وتغيرات جغرافية سياسية في البحر المتوسط
٢٢٦	هـ.تواتي		الاسلام الرحلة في القرون الوسطى
٢٢٧	م.الزغل		حراس الاسلام علماء الازهر في مصر المعاصرة

ولذلك يستطيع الباحثان التأكيد على أنّ أركون تأثّر تأثّراً كبيراً بالمستشرقين فضلاً عمّا كتبه الكُتّاب الغربيون، وبدا ذلك واضحاً من خلال الطروحات التي سجّلها أركون في كتبه وبخاصّة في رؤيته إلى ثوابت الإسلام كما سنراه في المحور الثاني من هذا البحث.

توفي أركون في عام ٢٠١٠ على اثر إصابته بمرض السرطان ، ودفن في المغرب(٣٩)، بعد مسيرة حافلة بالمساهمات والنشاطات(٤٠).

المحور الثاني

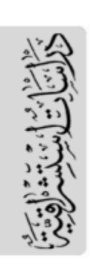
رؤى أركون في ثوابت الإسلام

■ أولاً: القرآن:

١ ـ منهجية الدراسة:

يفجّر أركون دراسته بنصه الجريء حين يرى بأنّ «**القرآن لم يفهم بعد من قبل العرب والمسلمين**»(٤١)، لذلك فهو يريد لقراءته أن تطرح مشكلة لم تبحث عملياً قط بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامي، وهذه المشكلة تتمثّل بالبحث عن ما أسماه أركون «**تأريخية القرآن وتأريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتأريخية معينة**»(٤٢)، من خلال محاولته «**فرض قراءة تاريخية للنص القرآني قراءة تمنع منذ الآن فصاعداً من أيّة عملية إسقاط ايدلوجية على هذا النص**»(٤٣) بزعمه، لكن السؤال المهم هو: هل كانت التشريعات الإسلامية تابعة للمناخات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها مرحلة التشريع ونزول الوحي، وهذا هو ما يسمى بـ(التاريخانية) بمعنى أنّ التشريع الإسلامي جاء متناسباً ومواكباً لنمط تاريخي خاص من الثقافات والعلاقات التي يعيشها الانسان في عصر مجيء الإسلام، أمّا اليوم وحين يعيش الإنسان محيطاً آخر غير

المحيط الذي عاشه قبل أربعة عشر قرناً فإنّ من غير المنطقي الاحتفاظ بتلك التشريعات نفسها، وبالتأكيد إذا كان التشريع الإسلامي قد جاء لمحيط زماني ومكاني خاص، وثقافات بشرية خاصة ، فإنّه لابد من تغييره اليوم ، لكن الحقيقة هي إنّ التاريخية مجـرد فرضية لا تملك برهاناً علمياً يشهد على صحتهـا ، ودون أن تقيم البرهان على صحتها ، فإنّها ستبقى مجرّد فرضية لا يجوز لنا أن نرفع اليد عن تشريع إلهي ثابت بالنص الديني لمجرد فرضية غير مبرهنة ، ومَنْ الذي يمنحنا حق التغيير والنسخ(٤٤).



فضلاً عن أنّ تغيّر ثقافات الأمم والشعوب عبر الأزمان والعصور لا يعني تغير الحقيقة، والدين إنّما يتحدث عن الحقيقة الثابتة التي لا تتغير، فلنفترض انّ ثقافات الناس تغيّرت فما علاقة ذلك بالمعتقدات والثوابت الدينية كالتوحيد والمعاد وسائر ما يحيط أو ينبثق عن ذلك؟ وما علاقة ذلك بالقيم الأخلاقية التي هي ثوابت إنسانية لا تتغيّر على مر العصور(٤٥).

يعيّن أركون ثلاثة بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص وهذه القراءات هي: القراءة التاريخية ـ الانتروبولوجية، القراءة الألسنية ـ السيائية، القراءة اللاهوتية ـ التفسيرية(٤٦)، وتتفق بذلك القراءتان الأولتان في مقابل القراءة الثالثة، والتي يرى بأنّه يعني تفكيكها كلها والتي لا تزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية(٤٧).

ويرى أنّه لكي تكون قراءته مقنعة وحاسمة فإنّه يستوجب أن يوسع من تحليله الألسني «**لكي يشمل كل النصوص العربية المعاصرة للقرآن وهنا أشعر ـ بحسب قوله ـ بالأسف لأني لم استطع أن أفعل ذلك لأسباب عديدة وأولها أنّني لم أكن أملك الوقت الكافي. وثانيهما؛ حجم المشاكل التي تطرحها علينا هذه النصوص (المقصود مشاكل الصحة التاريخية) وأعتقد فيما يخصّني أنّ هذه المشاكل لم تحل حتى الآن بالشكل الكافي لكي نأخذ صورة عن النصوص المعاصرة للقرآن ونعتبرها بمثابة**

الموثوقة تأريخياً كما نفعل فيما يخص القرآن الذي حصل عليه إجماع منذ قرون عديدة»[٤٨].

٢ ـ تدوين القرآن:

يعيّن أركون تعريفاً لمعنى كلمة القرآن، ويرى بأنّها من «**المصدر بالنسبة للفعل قرأ، وبالتالي فمعناها القراءة بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكن على الصعيد التاريخي للتلفّظ بالخطاب ـ القرآني نلاحظ أنّ الثقافة الشفهية والكلام المباشر كانا يتغلبان على الكتابة والقراءة، ففي زمن النبي ﷺ المؤسّس كانت الكتابة قليلة، والذين يعرفون ممارستها كانوا محدودي العدد، وبالتالي فكلمة قرآن كانت تحمل بالأحرى معنى التلاوة أو التلفّظ الشفهي ببعض العبارات أمام مخاطب واحد أو عدة مخاطبين، وبالتالي فمعنى القراءة مستبعد؛ لأنّه لم يكن يوجد نص مكتوب عندما يتلفّظ بأولى الكلمات والعبارات**»[٤٩].

يعدّ أركون ظهور القرآن في القرن التاسع الميلادي / الثالث الهجري وفي شبه الجزيرة العربية «**حدثاً تاريخياً مدوياً وصاعقاً لا يقل أهمية عن أي حدث ثوري أو انقلابي ضخم في التاريخ وقد غيّر مجرى التاريخ**»[٥٠].

يذكر أركون أنّ النبي ﷺ قد أمر بكتابة بعض الآيات في حياته، وأنّه بعد بضع سنوات من موته راح الحاكم عثمان بن عفان يشكل نسخة رسمية للوحي (المصحف)[٥١]، فقد أمر عثمان «**بجمع مجمل العبارات الشفهية (أو الآيات) المحفوظة في ذاكرة الصحابة من أجل تدوينها كتابة وتشكيل مدونة نصية رسمية مغلقة (أي ناجزة ونهائية)**»[٥٢].

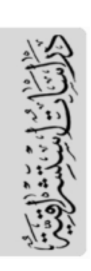
وفيما يحدّد أركون بضع سنوات لكتابة القرآن فإنّه يرى بأنّ التراث الإسلامي يرى بأنّ جمع القرآن قد جاء مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ عام (١١هـ/ ٦٣٢م)، ويذكر بأنّ وجهة النظر الإسلامية ترى بأنه حتى في حياة النبي ﷺ فإنّهم ابتدوا يسجّلون

كتابة بعض الآيات، وهكذا تشكّلت «**مصاحف جزئية مكتوبة على دعامات مادية غير مرضية كورق الشجر أو جذع النخيل أو سوى ذلك؛ لأنّ الورق لم يكن معروفاً من جانب العرب آنذاك، بل ولن يعرف قبل قرن ونصف على موت النبي ﷺ أو حتى أكثر في أواخر القرن الثامن الميلادي / الثاني الهجري**»(٥٣).

ونظراً لتعدّد المصاحف فإنّه أمر عثمان بن عفان «**إلى جمع الوحي بكليته في المصحف الشامل نفسه عندئذٍ أعلنت السلطات الرسمية أنّ الجمع انتهى وأغلق، والنص المثبت على هذا النحو لم يعد قابلاً للتغيير أبداً، أي لا ينقص منه حرف ولا يضاف إليه حرف، ولذلك اتخذت السلطات قراراً بتدمير المصاحف الجزئية التي كانت موجودة سابقاً لكيلا تثير المشاكل والانقسامات أو الشبهات حول صحة النصوص الرسمية المجموعة**»(٥٤)، يعزو أركون إلى فعل عثمان عدداً من المشكلات ويحددها بـظهور عدد من القراءات ، المؤسفة(٥٥)، والقضاء على المجموعات الفردية السابقة، وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجّلت عليها، والتعسّف في حصر القراءات في خمس وحذف مجموعة ابن مسعود(٥٦)، المهمة جداً وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعة بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس، فضلاً عن أنّ النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين أي إلى شهادة شفهية(٥٧).

٣ ـ سجالات التدوين:

يحدّد أركون القرن الرابع الهجري زمناً لموافقة الشيعة على المصحف الذي جمعه عثمان بن عفان، حيث تم الاجماع على صحة النص القرآني بعد طول احتجاج وخلاف وصراع عليه عندئذ أجمعت كافة المذاهب من شيعية وسنية وخارجية وسواها على صحته بل وعصمته شكلاً ومضموناً، لغة ومحتوى ثم أُضيفت إليه كتب الحديث النبوي التي لم يحصل إجماع عليها على عكس القرآن والدليل على ذلك هو وجود كتب



حديث خاصة بالسنة فقط ككتب البخاري ومسلم، وكتب خاصة بالشيعة فقط ككتاب الكليني [٥٨]، ويرى أركون في هذا الإجماع «**قبول حادث واقع لا حادث حكمي أن يخفف من خطره تعقد الملابسات السياسية والاجتماعية والثقافية التي واكبت فرض الإرادة الرسمية للخلفاء الأمويين ثم العباسيين بإزاء معارضة الدعوة الشيعية ثم التشييع**»[٥٩]، ويرى في اعتراف الشيعة بهذا المصحف أيضا هو جزء من «**هيمنة الاعتقاد الجماعي الذي فتح المجال أو أتاح الفرصة لكي ينضم الشيعة إلى الاعتراف بمصحف عثمان بصفته الكتاب الذي يجمع بين دفتيه كل الآيات التي تلفظ بها محمد**»[٦٠].

٤ ـ التداخلية النصانية:

ويقصد أركون بالتداخلية أنّ هناك نصوصاً في القرآن متداخلة مع روايات وملاحم في التراث السابق فهو يرى بأنّ «**القرآن استفاد كثيراً من الكتب الدينية السابقة وإن كان قد طبعها بطابعهِ وأعاد خلقها من جديد**» [٦١]، حيث يوجد «**تداخلاً بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته**»[٦٢]، فهناك تداخلاً بين أهل الكهف، وأسطورة غلغامش[٦٣]، و رواية الاسكندر الأكبر[٦٤]، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم وتجسّد نقل الشيء ذاته وهو الرسالة الإلهية الخالدة[٦٥].

ويرى أركون أنّه لا ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال التأثيرات السابقة عليه فقط وإنّما ينبغي أن ننظر إليه من خلال خصوصيته وإبداعيته الذاتية، ومن يقولون بأنه مجرد نسخة متأثرة يريدون التقليل من أبداعيته وابتكاريته وإحالته[٦٦].

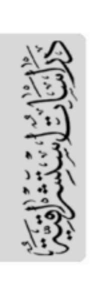
٥ ـ سمات الخطاب القرآني:

لا يميز أركون بين خطاب القرآن والخطابات السابقة من حيث يعتقد «**أنّ**

الخطاب القرآني ـ كخطاب المسيح الناصري ـ وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة. هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين -.

١ - تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي).

٢ - ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته؛ وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي ولكن الحاضر دائما، بواسطة كلامه وتدخله في تأريخ البشر»[٦٧].



ومن سمات الخطاب القرآني التي أثارها أركون هي أنّ «**القرآن خلّف وراءه من خلال خطابه ذي البنية الأسطورية رؤيا دينية عن العالم والمصير البشري**»[٦٨]، وهذا الخطاب «**تحكم برؤيا المجتمعات والبيئات التي انتشر فيها الإسلام**»[٦٩].

ولنقف عند (السمة الأسطورية) في القرآن الكريم التي جاء التأكيد عليها في كثير من نصوص أركون مثل قوله: (**إنّ الحكايات التوراتية والخطاب القراني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري، هكذا نلاحظ كيف أنّ العمل الجماعي ـ التاريخي الذي انجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن أي بخطاب ذي بنية ميثية (اسطورية)**)»[٧٠].

وحين استفزّت هذه الرؤية مشاعر المسلمين المضادة لما تعنيه كلمة اسطورة من كذب وخرافة، حاول أركون أن يبرر استعماله لهذا المصطلح فقال: «**ولذلك ينبغي على القارىء العربي ألاّ يفهم من استخدامنا الغزير لكلمة (اسطورة) أو (وعي اسطوري) إنّا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو الخيالي أو لا وجود لها، وإنّما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخم في حياة الأفراد والجماعات انّه موجود وفعال ومجيش للجماهير خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة، مثلما هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر**»[٧١].

إنّ إثارة العواطف وتجييش الجماهير ـ وهو المبرّر الأول للتفسير الأسطوري ـ

هي أمور مطلوبة ومقبولة في كل المخاطبات البشرية، لكن هل يجوز أن تكون على حساب الصدقية، فالقرآن الكريم حينما يتحدث انّه: ﴿أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آَلَافٍ مِنَ الْـمَلَائِكَةِ﴾ [٧٢]، ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ﴾ [٧٣]، هل يمكن أن نحمل كلّ ذلك على سبيل التمثيل المسرحي الأسطوري بهدف كسب العواطف وإثارة المشاعر دون أن يكون له واقع خارجي؟ اليس ذلك على حساب صدقية القرآن الكريم؟ بمعنى أنّ القرآن سيكون في ضوء التفسير الأسطوري قد نقل لنا حكايات ومشاهد لا واقعية لها ودون أن ينصب أية قرينة على أنّه يريد التمثيل والتشبيه، ومن ناحية ثانية فإنّ التفسير الأسطوري هو هدر للدلالة اللغوية، حيث يفترض ان النص القرآني لا يُراد منه معناه المدلول عليه باللفظ وإنّما يراد منه الترميز إلى قضية أخرى، فالشيطان ـ عند أصحاب التفسير الأسطوري ـ هو رمز الهوى والنزعات الشريرة في الإنسان، والملائكة هي رمز النزعات الطيبة فيه، واستماع الجن للقرآن هي مجاراة مع ما هو مألوف في الفكر الشعبي، وهو ترميز لعظمة القرآن وقابليته في التأثير، ولا واقعية لا للشياطين ولا للملائكة ولا للجن!!

إنّ التفسير الأسطوري هو تطرف في فهم النص القرآني كما كان التفسير الحرفي تطرفاً أيضاً فهو هدر واضح للدلالة وتكذيب لما نزل به الوحي وكشفه من حقائق كبرى قد تخفى علينا صورتها الحقيقية، وهذا التفسير غير قادر على المحافظة على صدقية القرآن الكريم وصحة دلالاته، والايمان بقدرة الله وحكمته، بل هو تجاوز للقرآن الكريم وخروج على نصوصه وتنكر للقدرة الالهية بل هو تكذيب صريح لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله [٧٤].

يفرق أركون بين مستويين من الخطاب القرآني وهما:

ـ المستوى الشفهي.

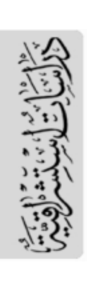
ـ المستوى الكتابي.

أو مستوى التلفظ الأول ومستوى النص (النص المكتوب) ويصوّر المستوى



الشفهي الأول للخطاب القرآني بأنه «**كان القرآن طوال عشرين عاماً عبارة عن سلسلة متواصلة من العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها فم النبي**»(٧٥).

أما مرحلة كتابة القرآن والتي يسميها أركون بالمستوى الكتابي فيرى «**مرحلة انتقالية من ثقافة شفهية إلى ثقافة مكتوبة وإنّ هذا الانتقال معقد وذو أهمية قصوى بالنسبة لفهم موضوعنا فهو يشكل تلك اللحظة الحاسمة التي تشكل فيها مصحف ما، وأعلن بأنه المصحف الوحيد الصحيح الذي ينبغي أن يرجع إليه منذ الآن فصاعداً كلّ المسلمين**»(٧٦)، وعلى الرغم من أهمية هذا المستوى إلا أنّ اهتمام القطاع الواسع في المجتمعات الإسلامية خاضع للتراث الشفهي(٧٧).



وأسباب هذا الخضوع يعيّنها أركون من خلال التمييز الحاد والقاطع كما يسميه بين المكانتين اللغويتين للخطاب القرآني بالشفهي والكتابي «**فالمكانة الشفهية لها بروتوكولها الخاص في التواصل أو التوصيل، ونقصد بها الأداء الشفهي من خلال قناة خاصة، وفي ظروف مادية معينة، ومن خلال علامات سيميائية خاصة، وأدوات، وآليات مستخدمة لتوليد المعنى الذي يؤدي إلى ردود فعل مباشرة عليه فأما القبول وأما الرفض؛ أما أن يثير حماسة الجمهور المستمع وأما أنه يثير غضبه على الفور**»(٧٨).

كما أنّ المكانة الشفهية للقرآن قد بقيت على قيد الحياة بحسب تعبيره لعدة أسباب وهي «**التلاوة الشعائرية للقرآن من قبل المؤمنين، وكذلك تأبدت من خلال الاستشهادات المتكررة التي تحصل للمسلمين كثيراً في أحاديثهم اليومية أو العادية**»(٧٩)، وهذين النمطين نمط التلاوة والإشهادات يراهما «**يختلفان لغوياً عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبدالله بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسور على هيئة سلسلة متتابعة أو وحدات متمايزة ومنفصلة على مدار عشرين عاماً، وهذا التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرّف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث**»(٨٠).

لقد تجرأ أركون إلى القول بأنّ القرآن شهد تلاعباً على يد العقل الإسلامي حينما نُقل من النص الشفهي إلى النص المكتوب: «**إنّ أولى هذه التلاعبات التي قام بها العقل الإسلامي تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي إلى حالة النص المكتوب، ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات التكوينية والبنيوية والابستمولوجية لهذا المرور وذلك في ميدان علمي الانتربولوجيا والألسنيات، لقد حصلت هذه الظاهرة في وقت مبكر جداً بالنسبة للقرآن الكريم**»[٨١].

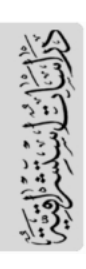
هل يريد أركون الإشارة إلى أنّ النص الشفهي أقوى تأثيراً وتفاعلاً من النص المكتوب؟ بل يريد أكثر من ذلك! يريد القول بأنّ النص الشفهي كان يتقبل نوعين من التلقي إمّا القبول أو الرفض، أمّا النص القرآني المكتوب فقد أحيط بمستوى من التقديس والتأليه بحيث لم يعد قابلاً لأيّ مستوى من النقد، ومن أجل أن نقرأ القرآن كما هو في حالة الشفهي فإنّ علينا أن ننسى القراءة الإسلامية التي تعاملت معه بعد أن صار مكتوباً واعتبرته مقدساً لا يرقى إليه الشك[٨٢].

أمّا النص المكتوب فيراه أركون «**مقروء من قبل جميع المسلمين من خلال بروتوكول الأيمان الذي لا يناقش ولا يجادل فيه، أو من خلال ما يدعوه كبار المفسرين، على غرار الخوئي، بالمقدمة التمهيدية للقرآن، أو من خلال المسلمات المقبولة من دون أن تخضع أبداً للنقاش. هناك تفاسيراً وقراءات لاهوتية، وفقهية، وصوفية، وحرفية وباطنية للقرآن، وهي تفاسير ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية أي المذهب السني أو الشيعي الإمامي، أو الإسماعيلي، أو المعتزلي، أو الأشعري، أو الحنبلي**»[٨٣]، ولذلك فهو يلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون على المفسرين القدامى و «**لن يحاول أي واحد منهم أبداً أن يفكك، تأريخياً وفلسفياً، نظام المسلمات أو البديهيات المؤيدة منذ قرون عديدة بصفتها موقفاً ودوغمائياً مقدّساً أو معصوماً لما كنت قد دعوته بالعقل الإسلامي**»[٨٤].

٦ ـ الحادث القرآني:

وحين يتحدّث أركون عن الحادث القرآني من حيث هو ظاهرة لغوية وثقافية ودينية فإنّه يقسّم المجال العربي على مسارين:

مسار الفكر المتوحّش بالمعنى الذي يحدّده (كلود ليفي شتروس)؛ ومسار الفكر العليم. وهذا التقسيم يصفه المؤرخون عامة من وجهة نظر تأريخية خطية قبل القرآن، وإذ ذاك يتحدثون عن (الجاهلية)، أي عن مجتمع متعدد البطون يتميز من الناحية اللغوية بكثرة اللهجات مثلما يتميز من الناحية الدينية بالشرك (ظلمات الجهل) كما يرى أنصار رؤية لاهوتية مستندة إلى تأويل خاطئ لمفهوم الجاهلية في القرآن، وبعد القرآن، وإذ ذاك يصفون ظهور الدولة الإسلامية ظهوراً لا يقاوم إذ أسسها (محمد) في يثرب سنة (٦٢٢م)، ويشيرون إلى الازدهار المواكب، ازدهار اللغة العلمية والثقافة العلمية (نور الإسلام)، بحسب مختزل علم الكلام[٨٥].



يرى أركون في نظرية الكتب السماوية كما أسماها «**ليست إلا رمزاً للقول بأن هناك كتاباً آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أم الكتاب) وبهذا المعنى نجد أنّ القرآن يتحدث عن (اللوح المحفوظ) وهو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي على كلّية كلام الله والموجود فقط في السماوات مهما يكن من أمر فإنّنا نجد في الخطاب القرآني تجلياً أرضياً لكلام الله المحفوظ آنذاك**»[٨٦].

■ ثانياً: النبوة:

أ ـ يرى أركون أنَّ هناك مفارقة كبيرة بين نظرة الأديان السابقة على الإسلام كاليهودية والمسيحية إلى النبي محمد ﷺ لاسيما وأنّ «**الوظيفة النبوية كانت قد تجلت أو تجسدت في الأديان التوحيدية الثلاثة، عندما تنظر إلى الأمور عن كثب فماذا نلاحظ؟ نلاحظ أنه قد حصل للنبي محمد، ما حصل للوحي القرآني بمعنى أنهم كانوا قد**

استبعدوه دائماً وبشكل منتظم من دائرة النبوة، فهذه الدائرة محصورة فقط بأنبياء التوراة والعهد الجديد بالنسبة إلى اليهود والمسيحين»[٨٧].

ب ـ يصف أركون النبي محمد ﷺ بأنّه **«رجل دين وإنسان يحُب التأمل والتفكر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس وعندما جاء محمد وجد أمامه مجتمعاً ذا ماضٍ قديم ومؤسسات معروفة وعادات وتقاليد وقيم ودين وثقافة وجد كل ذلك وأراد تغييره والانتقال به إلى إطار مؤسساتي آخر وإلى طريقة أخرى في الحياة وإلى طراز ثقافي وقانوني مختلف»**[٨٨]، وفي هذا النص تلميح من أركون إلى بشرية الرسالة وأن النبي محمد ﷺ كان مجيئه لضرورة مجتمعيه فحسب دون التكليف الإلهي، ويبدو جلياً من خلال النص في أعلاه تأثر أركون بنظرة المستشرقين الذين تناولوا شخصية الرسول الأكرم محمد ﷺ على أنّه مصلح نجح في عملية إصلاح مجتمعهً لا غير بعيداً عن الله سبحانه وتعالى والوحي.

ج ـ يميز أركون بين النبي محمد ﷺ والأنبياء السابقين من حيث إنّ له **«نهجاً متمايزاً مما سبقوه من الأنبياء إلا أنه يرى أن عمل النبي محمد ﷺ كأعمال الأنبياء والتوراتيين الذين سبقوه وعمل يسوع المسيح نفسه، كان يتمثل في تأسيس نظام سياسي جديد للجزيرة العربية عن طريق ربطه بالرمزانية الدينية للعهد أو الميثاق الذي يربط بين الإنسان والله، أو بين المخلوق والخالق وهذا يتطلب إخراج العرب من مرحلة الشرك والوثنية وتعددّية الآلهة، وقد راح النبي ﷺ يغير من الفضاء السياسي في ذات الوقت الذي يغيّر فيه الفضاء الديني»**[٨٩]، وما يقصده أركون بهذا النص هو أن هدف النبي واحد كأهداف الأنبياء السابقين إلاّ أنّ النهج هو ما يتمايز به عنهم، ولعلّ تغييره للفضاء السياسي هو ما يميّزه كما يفهم من النص الأركوني، وأركون في قوله هذا يقع في تناقض كبير بين نظرته إلى بشرية الرسالة التي جاء بها الرسول الأكرم محمد ﷺ وبين عدم إمكانية أن يضع حدّاً فاصلاً بين الرسالة المحمدية وبين الرسالات التي سبقته على وفق التسلسل المنطقي الذي أراده الله سبحانه وتعالى إلى

الرسالات السماوية.

د- يعزو أركون عبقرية النبي صلى الله عليه وآله في أنّه «**قام بثورة دينية وسياسية في آن معا من هنا تكمن عبقريته وعظمته**»(٩٠)، ومن أمثلة تلك العبقرية تغييره للقبلة من القدس إلى مكة وعندما فرض الجمعة كيوم عطلة أسبوعية جماعية كمنافسة محاكاتية مع رمزانية الأحد والسبت بالنسبة للمسيحيين واليهود على التوالي، وعندما بنى مسجداً في المدينة ومنع المؤمنين من الدخول إلى مسجد منافس، وعندما عاد إلى مكة ظافراً ودمج في الرمزانية الإسلامية الجديدة كل الطقوس والدعامات المادية بالحج الوثني، وعندما عدّل قواعد الإرث وأعراف الزواج السائدة في البيئة القبلية العربية(٩١)، وفي هذه النقطة يرجع أركون مرة أخرى في محاولاته لتبرير إجراءات الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وآله من وجهة نظره فيراه الآن ثائراً فضلاً عن كونه مصلحاً محاولاً وبفعل التأثير الذي تركه أساتذته من المستشرقين في فكره أن يجعل من كل ما قام به النبي محمد صلى الله عليه وآله لم يكن إلاّ بفعل بشرٍ تمتع بعقل كبير واستطاع من خلاله التأثير بمجتمعه وهو ليس بنبي مرسل كانت مهمته إكمال رسالات من سبقوه من الأنبياء.

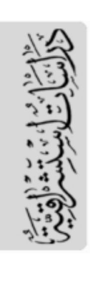
هـ- يذكر أركون الرؤية والتحليل التاريخي والثقافي والانتريوولوجي للوظيفة النبوية على أنّها (عملية إنتاج للرجال العظام) على حد تعبير عالم الانتربولوجيا الفرنسي موريس غودلييه كما يمكن عدّها بمثابة انبثاق للأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة ولكن الفرق بين النبي، وهؤلاء الأبطال الحضاريين، هو أنّه يستعمل أدوات ثقافية مختلفة ويحرك النوابض النفسية ـ الاجتماعية بشكل متميز، بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة (الوحي) ويحرك في قومه الأمل التبشيري بالخلاص(٩٢)، ويهدف أركون من استعمال مصطلح الرجال العظام أو الأبطال الحضاريين إلى (نزع الشحنة التقديسية)(٩٣)، التي يمتلكها المؤمنون تجاه النبي محمد والتي تجعلهم يرونه «**ملهم وحكيم وصاحب خيال مبدع وقائد وروح كبيرة قادرة على سبر المجاهيل واختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام المستمر الذي يخصّه**

الله به»(٩٤).

و- يوجه أركون هدف النبي محمد إلى المنافسة والتفوق والتمايز فيقول: «**إنّه هَدفَ إلى التفوّق على الأنظمة المنافسة، ويعني النظام اليهودي والمسيحي والصابئي والمجوسي، وكلها كان لها حضور في الجزيرة العربية آنذاك أو في المنطقة ككل وكلها كانت تشكل تحدياً للإسلام الذي يريد أن يفرض نفسه وعلى هذا النحو راح محمد بن عبد الله يؤسس في آن معاً، ديناً جديداً، فضلاً عن الشروط المناسبة لتشكيل نظام سياسي جديد في المجتمع، وقد وحد العرب دينياً قبل أن يوحدهم سياسياً وبضربة معلم نجح في كلتا المهمتين**»(٩٥).

إن المتتبع لحياة الرسول الكريم محمد ﷺ ودعوته في شبه الجزيرة العربية سيرى أن ذلك التحدي الذي قصده أركون ووضع له هالة كبرى لم يكن عاملاً كبيراً يرقى لمرحلة التحدي كما صوّرها أركون، فالعربي الذي عاش في مجاهيل الصحراء حراً يفعل ما يشاء ويذهب إلى اي مكان يريد، متحرراً من قيود التسلط الديني الذي فرضته الأديان التي سبقت الإسلام عبر طروحات رجالات الدين النصارى أو اليهود، نقول إن هذا الإنسان الذي بهره نور النبوة المحمدية لم يكن ليرضى بالنصرانية ديناً له لأنه كان يرى فيها نوعاً من التبعية للامبراطورية الرومانية وفي المجوسية تبعية للدولة الساسانية ورغب عن اليهودية لانغلاق المجتمعات اليهودية خلف حصونهم المنيعة ونظرتهم الدونية إلى غيرهم وقد عانى العرب من تصرفات رجالات اليهود الذين كانوا يحاولون فرض سيطرتهم عبر تثوير الخلافات بين أبناء القبائل العربية لاضعافها ليسهل بالتالي السيطرة عليها فضلاً عن الصفات التي اتصف بها اليهود مثل البخل التي كان العربي يكرهها، ولذلك لم تستطع لا النصرانية ولا اليهودية أو المجوسية أن تجد لها مواطئ قدم كبرى في مجتمعات شبه الجزيرة العربية إلاّ في مناطق محددة لم تستطع بموجبها أن تُشكّل ذلك التحدي الأكبر للرسول محمد ﷺ كما عبّر عنه أركون بل كانت البيئة التي نشأ فيها الرسول ﷺ والتي طُبعت بطابع الإشراك

بالله وشكّلت بالتالي التحدي الأكبر الذي واجهه الرسول محمد ﷺ واستطاع بموجب ذلك التسديد الإلهي الذي حاول أركون وبفعل التأثير الاستشراقي في فكره أن ينكره، لقد استطاع الرسول الكريم محمد ﷺ أن ينقل أبناء شبه الجزيرة العربية بواسطة ذلك التسديد الإلهي من ظلمات الجهل إلى نور الهداية.



■ ثالثاً: الوحي:

يعطي أركون تعريفاً للوحي على أنّه «**إدخال التعالي في التاريخ الأرضي أو دمجه فيه أو انصهاره به**»(٩٦)، أو «**تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلّاقة تعلّم الإنسان بأنه كائن وسيط**»(٩٧).

يرى أركون أنّ مفهوم الوحي في السياق القرآني، وقبل انتشار المصحف الرسمي المغلق كان «**أكثر أتساعاً من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري**(٩٨)**، ومن نقل عنه حتى يومنا هذا**»(٩٩).

لقد لام أركون المفسّرين والمتكلّمين والفقهاء لانفصالهم عن القراءة التاريخية للوحي و «**اكتفوا بالقراءة اللاهوتية الارثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي ولم يختلف في ذلك موقف اليهود والمسيحيين، إذ حرصت كل أمة أو ملّة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لتعبّد الملل الأخرى عن فضل اصطفاء الله لها وحدها**»(١٠٠).

يحدّد أركون عدداً من المبادئ التي يعدّها مشتركات أو مسلمات لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي، وهذه المسلمات لا يمكن ـ بحسب وجهة نظره ـ مناقشتها أو الخوض في تفاصيلها ومن هذه المبادئ فيما يخصّ الوحي:

أ ـ ويبين فيه دور النبي محمد ﷺ حيث يرى فيه «**آخر تجلي للوحي عبر النبي محمد، فإنّه بيّن كلماته بلغته الخاصة بالذات وبنحوه وبلاغته ومعجمه اللفظي بالخطاب الموحى به إليه من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير المخلوق، لقد ألحّ التراث على دور الملاك جبريل بصفته الأداة الوسيطة**»(١٠١).

ب ـ وعن دور الوحي يرى «**أنّ الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي وهو يكمل الوحي السابق له والذي كان قد نُقل من خلال موسى وعيسى**»(١٠٢).

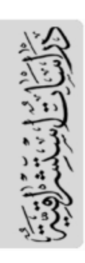
ج - أن «**الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب عن تساؤلاتهم**»(١٠٣).

د - ويرى أنّ الرسالات التي حملها الأنبياء والتي أوحيت إلى «**موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى وأخيراً إلى محمد**»(١٠٤)، ما هي إلا «**أجزاء متقطعة من كلامه الكلي**»(١٠٥)، بمعنى أنّ الله عز وجل أوحى لأنبيائه برسالته السماوية بصيغة متقطعة إلا أن صورة الوحي تختلف من نبي إلى آخر.

يعيب أركون على الدراسات التي تقيّمها الأديان أو كما أسماها التجليات الثلاثة للوحي (اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام)؛ لأنّها لم تدرس الوحي في تجلياته اللغوية الأولى الأساسية أي في اللغة العبرية، والآرامية والعربية، ولم يدرّس حتى الآن ضمن الظروف التاريخية والانتربولوجية لهذه التجليات الثلاثة، وعلى الرغم من ذلك فإنّ المسيحية كانت قد قامت بعمل في هذا الاتجاه، إلاّ أنّه يعيب عدم تطبيقها على القرآن بالرغم من محاولات المستشرقين الكبار كما أسماهم ـ النادرة،(١٠٦)، ويفهم من هذا النص محاولة أركون دراسة الوحي من خلال تجريده من القداسة التي تعطيها الدراسات اللاهوتية له وهو يبرّر دراسته بهذا الشكل لكونه «**مؤرخاً لا عقائدياً**»(١٠٧).

ولذلك فهو يدعو إلى طرح مسألة ظاهرة الوحي وإعادة دراستها وتفحّصها من جديد وبعيون جديدة مختلفة تماماً عما سبق، أي عن المنظور التقليدي السائد والراسخ لدى اتباع الأديان الثلاثة منذ مئات السنين «**ينبغي أن نتفحّصها خارج كل التحديدات التقليدية أو المقولات الدوغمائية العقائدية التي يقدمها المسلمون والمسيحيون واليهود عن ظاهرة الوحي**»(١٠٨).

فأركون وغيره من الحداثويين يرى بأنّ الوحي هو تصوّر خيالي ومنتج بشري، وإنّ الآيات هي حكاية نبوية شخصية بشرية يصوغها النبي بنفسه شرحاً للصورة التي يراها والحقيقة التي يتخاطب معها، فهو لا يختلف كثيراً عن بوذا أو غيره من الحكماء فيقول أركون: «**وتحديدنا الخاص الذي نقدّمه عن الوحي يمتاز بخصيصةٍ فريدة هو أنّه يستوعب بوذا وكنفوشيوس والحكماء الأفارقة وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لحقبة بشرية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء البشرية عن الإلهي**»(١٠٩).



ترفض الرؤية الإسلامية أن يكون الوحي النبوي منتجاً بشرياً، بل هو معطى إلهياً، ودور النبي هو دور المتلقي: ﴿**فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى**﴾(١١٠)، ودور التلاوة ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ**﴾(١١١)، وإبلاغه للناس ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾(١١٢).

إذن هناك اختلاف جذري بين تفسير الوحي باعتباره معطى إلهياً وبين اعتباره منتجاً بشرياً(١١٣).

وإذا كنّا أمام فرضيتين علميتين في تفسير ظاهرة الوحي:

الفرضية الأولى: تقول أنّ الوحي معطى إلهي، وتمثّلها القراءة الإسلامية.

الفرضية الثانية : تقول أنّ الوحي منتج بشري، وتمثلها القراءة الحداثية.

فلنا أن نسأل: هل استطاعت القراءة الحداثية أن تبرهن على صحة تفسيرها البشري للوحي والنبوة؟ وهل قدّمت دليلاً على بطلان الفرضية الأولى؟

إنّ القراءة الحداثية التي مثّلها أركون ـ وسواه ـ لم تقدم أي برهان على بطلان القراءة الإسلامية للوحي التي تقول انّه كلام الله تعالى نزل به الروح الأمين على قلب النبي، وهو ما يتحدث به القرآن الكريم(١١٤)، وسائر الكتب السماوية.

فضلاً عن أنّ القراءة الحداثية للوحي تعني تكذيب النبي فيما يدعيه، فالنبي يدّعي انّه يتلقى خطاباً نازلاً إليه من عالم الغيب، وإنّ هناك ملكاً عظيماً اسمه (جبريل) هو الذي يتولّى نقل هذا الخطاب، وإنّ هذا الخطاب ليس خطاباً لإرادته ولا إلى تجربته الشخصية هذه المفاهيم التي يؤكّدها القرآن الكريم ستكون مجرد افتراءات وخيالات وظنون يكون النبي قد توهّمها أو قد افتعلها، وليس ثمة شيء سوى ايحاءات قلبية كما هو في تجارب الصوفية، فلا جبريل ولا كتاب مكنون ولا كتاب الله ولا ملائكة، وإنّما هو كلام النبي نفسه قد خُيّل إليه أنّه نازل من السماء!! وهكذا تحوّلت حقيقة الوحي إلى خيال نبوي!! بحسب أركون، وتكذيب بآيات الله ومحاولة قراءتها وفهمها على أساس الظن ودون علم(١١٥).

ومن نافل القول التأكيد على أنّ الحداثويين يستطيعون رفض الخطاب الالهي ووساطة الملائكة في حالة ما إذا كانوا من أتباع الفلسفة المادية الإلحادية التي لا تؤمن بشيء وراء عالم المادة، أمّا أولئك الحداثيون الذين يعلنون قبولهم بالإسلام والإيمان بالله ورسوله فكيف يستطيعون أن ينفوا وجود الملائكة أو خطاب الله تعالى، حتى يضطروا بعدئذٍ لتفسير الوحي على أنّه منتج بشري وليس معطىً إلهياً؟(١١٦).

■ رابعاً: مؤسسة الخلافة:

عرّف أركون الحاكم على أنّه «**لقب يعني الوكيل، أو النائب في اللغة اللاهوتية المسيحية** Vicaire **والمقصود نائب النبي وبالتالي فالأمر يتعلق بسلطتين متمايزتين ومختلفتين تماماً، يضاف إلى ذلك أنه يوجد بهذا الصدد خلاف بين الشيعة الذين**

يستخدمون مصطلح الإمام وبين السنة الذين يفضلون استخدام مصطلح الحاكم»(١١٧).

يعدّ أركون خلافة النبي محمد رابطة مباشرة بين السماء والأرض، ولذلك فقد ترك موته فراغاً هائلاً، وأشعر المسلمين بالتخلخل والهلع للوهلة الأولى، وبالتالي فإنّ اعتبار خلافة محمد ﷺ مجرّد مسألة تخص المشروعية القانونية، والتقييد بضرورة استمرار الدولة بعد وفاته، هذه الدولة التي تكمن مهمتها في الدفاع من الأولوية النظرية للأمة «**أقول إنّ اعتبار المسألة كذلك يعني تقليص مفهوم النبوة وتخفيضاً من قدرها، فالنبوة ليست مسألة حكم أو نظام دولة أو تأسيس دولة وقواعد ميكانيكية آلية تؤمن الاستمرارية والخلافة، النبوة أعلى من ذلك بكثير**»(١١٨)، ويرى أركون في هذا الفهم أو التصور السياسي أو المنفعي للخلافة كما أسماه يعني «**إحداث قطيعة مع المقصد التأسيسي الأعلى للرسالة أو للوحي وهنا يكمن الفرق بين النبي والحاكم**»(١١٩).

إنّ تجربة الدولة النبوية التي أقامها النبي محمد ﷺ في المدينة من عام ١-١١هـ هي من وجهة نظر أركون تمثل «**نموذج أعلى للوجود البشري إنه نموذج لا يمكن تجاوزه وينبغي على كل مؤمن أن يقلده بكل دقة وصرامة**»(١٢٠)، فقد تحولت تلك التجربة في الوعي الإسلامي بحسب رأيه ـ «**إلى نموذج علوي مقدس إلى لحظة تدشينيه لعمل تأريخي فريد من نوعه ولا علاقة له بأي شيء آخر**»(١٢١).

يثمّن أركون حياة النبي محمد ﷺ الذي عاش قرابة عشرين عاماً كاملاً مع من حواليه حيث يرى في حياة النبي «**تجربة فريدة كان فيها القائد والموجه. هذه التجربة التي يمكن تسميتها بـ (تجربة مكة والمدينة)،التي انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة في مجتمع محدد**»(١٢٢)، وتكمن برأيه أهمية تلك المواقف العملية والتصرفات الشخصية في أنّها «**سوف تتخذ فيما بعد قيمة مثالية نموذجية وسوف يؤثر ذلك على كل الأحداث القادمة وفي عام**

١١هـ/ ٦٣٢م وبعد اختفاء النبي مباشرة. كان لابد لمسألة استمرارية التجربة من أن تطرح نفسها، من الذي يستطيع مواصلة التجربة دون نقص أو خُور؟»[١٢٣].

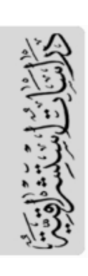
يفرّق أركون بين **مصطلحين، الأول**: تجربة المدينة، **والثاني**: نموذج المدينة، ويرى في تجربة المدينة «**دلالة فريدة من نوعها ولا تماثلها أية تجربة تالية بعدها، تتمثل هذه الدلالة بالتناغم والانسجام الذي لا مثيل له بين الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وبالتالي الإبداعية التاريخية الضخمة من جهة وبين القدرة على ترميز هذا التاريخ وتساميه وتصعيده (أي رفعه إلى مرتبة التعالي) من جهة أخرى**»[١٢٤]، أما نموذج المدينة، فإنّ «**المسلمين بعد موت النبي راحوا ينظرون إلى الوراء أي إلى العصر الافتتاحي لكي يجدوا فيه الأجوبة عن المشاكل المؤسساتية والقضائية والأخلاقية والشعائرية والتأويلية المطروحة على المسؤولين الجدد في بيئات وسياقات تأريخية جديدة. إنّ نموذج المدينة ما هو إلا تركيب وتشكيل جماعي بطيء وطويل، قامت به الأجيال الأولى من المسلمين. هذه الأجيال التي تلقت المعلومات من تجربة المدينة**»[١٢٥].

اختلف نموذج المدينة عن التجربة في أنّ الأديان «أسقطت عليها في ذات الوقت مضامين وآراء فرضتها قيم عصر آخر، أي عصر هذه الأجيال بالذات، ثم الحاجيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الخاصة بها إنه عمل جماعي وليس عملاً فردياً، ولذا يبدو قوياً جباراً راسخاً في المجتمع»[١٢٦].

يحاول أركون «تفكيك مجموعة كبيرة من الوقائع والمفاهيم والتمثيلات والتصورات التي كانت قد فرضت نفسها تدريجياً، وكأنها الحقيقة التي لا تناقش»[١٢٧].

وما يحاول تفكيكه هي مسألة الخلافة أو شرعية الخلافة بعد وفاة النبي فيرى «أن المؤرخين السابقين، والفقهاء التيولوجين قد نسجوا حكاية متسلسلة للأحداث

التي جرت منذ وفاة النبي مؤكدين على شرعية الحاكم الذي كان عليه أن يتحمل مسؤوليات النبي، هذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه، في حين أننا نجد تأريخيا أن الخلافة بعد (٤١ هـ/ ٦٦١م) كانت قد اكتسبت سلطتها فعلياً، وبالقوة على أرض الواقع وليس قانونياً أو شرعياً (pas du droit un pouroir de fail et non) فسلطة الحكام السنة تماماً كما الحكام الشيعة كان لها دائماً من يناقضها ويحتج عليها»(١٢٨)، «لأنها خلافة زمنية صرفة»(١٢٩).



ينظر أركون إلى الحقبة الزمنية التي تلت وفاة الرسول الكريم ﷺ ويرى أنّها شهدت أحداثاً تستحق الوقوف عندها منها «**آليات الوصول إلى السلطة في المجتمع العربي للقرن الأول الهجري / السابع الميلادي وذلك بالتركيز على مسألة العصبيات القبلية، كانت هذه العصبيات قد لعبت دوراً كبيراً في الوصول إلى السلطة وممارستها**»(١٣٠)، كما أنّه يلاحظ النقطة الملفتة في أحداث هذه المدّة وهي: أنّ ثلاثة من هؤلاء الحكام ماتوا قتلاً، أنّ القتل في نظر عالم الاجتماع، هو فعل ذو دلالة بالغة، أما فيما يخص التيولوجي فإنّه حدث عابر من حوادث التاريخ سببه أناس أشرار خرجوا عن طريق الحق الله. كل الكتابات الارثوذكسية تعطي صورة نموذجية ومثالية عن الحكام الأربعة الأول. أنّها لا تقدّم إطلاقاً أي تحليل سيوسيولوجي ـ تأريخي للأحداث(١٣١).

حيث جرت كثير من المناقشات وهي كما أسماها «**مناقشة نظرية خصبة وغنية عن ماهية الزعيم الشرعي، والشروط الكفيلة بتطبيق نموذج المدينة كما ينبغي أي بالسير على هدى النبي سيراً حسناً**»(١٣٢).

ويرى أركون أنّ الدولة الأموية ثم العباسية كانت «**وليدة العنف الدموي، وهذا هو الحدث الهام المستجد والمذكور آنفاً فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية الروحية التي كانت في زمن النبي**»(١٣٣).

يرى أركون أنّ الكلمة الأنسب التي تخلع على الأمويين هي ملوك وليس على العباسيين «**الذين طوروا مفهوم الحاكم ونشروه بصفته الممثل المقدس للسيادة العليا الإلهية**»(١٣٤).

يرجع أركون أسباب الانشقاقات الكبرى إلى أسباب المنافسة العائلية فقد كان «**معاوية الذي ينتمي تأريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط قتيلاً في ساحة الصراع، وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي**»(١٣٥).

ويرى أنّ كلّ هذه الأحداث التي أحدثها معاوية «**ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأي شرعية غير شرعية القوة**»(١٣٦).

ولما استبعد معاوية علي بن أبي طالب (عليه السلام) ظهرت جماعة في المدينة تدافع عن «**مفهوم الخلافة الشرعية**»(١٣٧)، حيث ترى المعارضة الشيعية «**أن النبي محمد أوكل لعلي ولذريته أثناء حياته مسؤولية السلطة الروحية والزمنية والسياسية**»(١٣٨)، حيث تلمّح النظرية الشيعية للإمامة تلميحاً كثيراً على انتقال الكاريزما النبوية إلى الأئمة بوساطة الدم والنسل الوراثي(١٣٩).

اكتسبت النظرية الشيعية للخلافة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وجودها التنظيري وبلورتها العلمية. وقد ولدت هذه البلورة اضطهاد الأمويين للهاشميين وبسبب ««**هذا الاضطهاد الذي سيلاحق باستمرار أنصار علي، وسيتحول هذا الاضطهاد إلى مجازر مرعبة كان التاريخ السني قد مررّها قليلاً أو كثيراً تحت الصمت. في حين راح التاريخ الشيعي يضخمها مولداً بذلك وعياً عذابياً كبيراً**»(١٤٠).

هذه أهمّ المحاور التي ذكرها أركون فيما يخصّ أُسس الإسلام، وقد تأثّر فيها كثيراً بأساتذته المستشرقين، حيث أصبح لساناً ناطقاً لهم.

* قائمة المصادر والمراجع *

- **القرآن الكريم.**

أولاً: - المصادر الأولية:

* **ابن الجزري**،شمس الدين ابي الخير محمد بن محمد بن علي (ت:٨٣٣هـ)

- غاية النهاية في طبقات القراء، اعتنى به:ج.برجستراس،ط١،مج١،دار الكتب العلمية،(بيروت-٢٠٠٦م).

* **ابن خلكان**، شمس الدين احمد بن محمد (ت: ٦٠٨ه)

- وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تقديم: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت: د.ت).

ثانياً: - المراجع الثانوية:

* **أركون، محمد**

- الإسلام والأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، (دار النهضة العربية ومركز الانماء القومي، بيروت: ٢٠٠٧م).

- الإسلام .أوربا. الغرب .رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط٢،(دار الساقي، بيروت: ٢٠٠١م).

- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت: ١٩٩٣م).

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي، الدار البيضاء، ومركز الإنماء القومي، بيروت: ١٩٩٦م).

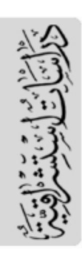
- العلمنة والدين (الإسلام المسيحية الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت: ١٩٩٦م).

- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (مركز الإنماء القومي، بيروت: ١٩٩٦م).

- الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، ترجمة: هاشم صالح، (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: د.ت).

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت: ٢٠٠٠م).

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت: ٢٠٠٨م).



–الانسنة والإسلام، ترجمة: محمود عزب، (دار الطليعة، بيروت: ٢٠٠٦م).
– نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجيهم، (دار عطية للشرق، بيروت: ١٩٩٦م).
– نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة ،بيروت:٢٠٠٩م).
– نحو تاريـــخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي،بيروت–لندن،٢٠١١م).
– نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت: ١٩٩٧م).
* **باقر**، طه
–ملحمة كلكامش : (وزارة الإرشاد، العراق : د.ت).
* حسين، طه
– تجديد ذكرى أبي العلاء، تقديم: عبد الله التطاوي، ط٤، (مطبعة دار الكتب، مصر: ٢٠٠٨م).
* **خليف، عماد مطر**
– مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية والسنة النبوية، (لا.م: ٢٠٠٩م).
* **عبد الحميد**، سعد زغلول
–تاريخ المغرب العربي، (دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٩٥م).
* **الفاسي**، الحسن بن محمد الوزان(ليون الافريقي)
– وصف إفريقيا، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط٢، (دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٢م).
* **أبو الفتوح**، سيد حافظ.
– رسائل إلى سليمان رشدي، ط١،(مكتبة مدبولي القاهرة: ١٩٨٩ م).
* **الفجاري**، مختار
– الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويليه الفهم، (عالم الكتب الحديثة، الاردن: ٢٠٠٩م).
* **القبانجي، صدر الدين حسن علي**،
–البنى الفوقية للحداثة، تحت الطبع.
* **محفوظ**، محمد
–الإسلام الغرب وحوار المستقبل، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت: ١٩٩٨م).

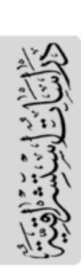
* **مصطفوي**، محمد
- إمكانيات التفسير واشكالياته في البحث عن المعنى، (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت: ٢٠١٢م).
* **أبي ناظر ،موريس**،
التنوير في إشكالاته ودلالاته مقالات وأبحاث هاجسها التنوير والحداثة وما بعد الحداثة، (الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت: ٢٠١١م).

ثالثاً: -المصادر المعربة:

* **لوك باربولسكو** ، وفيليب كاردينال
- **رأيهم في الإسلام، تعريب: أبو منصور العبد الله، ط٢، (دار الساقي، بيروت: ١٩٩٠م).**
* **راتيجان** ، تيرانس
- **الاسكندر المقدوني ، تحقيق : محمد كامل كمالي ، ط٢ ، (دار الأندلس ، بيروت : ١٩٨٢م).**
* **فوكس** ، ويبرن
- **الاسكندر الأكبر ، ط٢ ، (دار ومطابع المستقبل ، الإسكندرية / مؤسسة المعارف ، بيروت : ١٩٨٢م).**
* **هاليبر**، رون
- **العقل الإسلامي إمام تراث عصر الأنوار، (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، ترجمة: جمال شهيد، (مطبعة الأهالي، سوريا: ٢٠٠١م).**

رابعاً: -الموسوعات:

* **بدوي**، عبد الرحمن
- موسوعة المستشرقين، ط٣، (دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٩٣م).
* **خليل**، احمد خليل
- موسوعة إعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، (الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ٢٠٠١م).
* **عبد العزيز، مجدي سيدي**
- موسوعة المشاهير، (دار الأمين، القاهرة: ١٩٩٦م).
* **عيد**، عاطف، وحليم ميشال حداد



- **قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الامس واليوم، ط٢، (بابليون، الإسكندرية: ١٩٩٨م).**
* **العقيقي**، نجيب
- المستشرقون، ط٣، (دار المعارف، مصر: ١٩٦٥م).

خامساً: - الرسائل الجامعية:

* **قريشي**، محمد
- الأوضاع الاجتماعية للشعب الجزائري منذ نهاية الحرب العلمية الثانية إلى اندلاع الثورة التحريرية الكبرى(١٩٤٥-١٩٥٤م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر: ٢٠٠١-٢٠٠٢م).

سادساً: - المجلات والمقالات:

* **أركون**، محمد
- نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد / ٤٥-٤٦، السنة: ٢٠١١م.
* **مزهودي**، مسعود
- دور الامازيع في إثراء الحضارة الإسلامية، محاضرة القيت في الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي في التراث الوطني الامازيغي من جامعة باتنه، الجزائر: ٢٠٠٢م.

سابعاً: - الانترنيت:

* **ابراهيم**، السكران
- وصف البحر الميت، بحث منشور على الموقع: www.hahona.com
- مولود معمري جمع كتاباته بين الانتروبولوجية والادب، مقال منشور على الموقع:
www.aranthropos.com
* **صالح**، هاشم
- فيرنان يروديل اكبر مؤرخ فلسني في القرن العشرين(١٨٠٢-١٩٨٥م)، مقال منشور على موقع الاوان:
www.Alawan.org
* **كاتي**، كلودين
- غياب كلود ليفي شتراوس، مقال منشور على الموقع: www. Dipomatie.qonr

* **خطار**، مجيد، وسمير لكريب

- لقاء صحفية مع عائلة محمد اركون، واللقاء منشور على الموقع الجزائر نيوز:

www. djazair news info.

* **ويكيبيديا** (الموسوعة الحرة) http:// ar.wikipedia.org

* هوامش البحث *

(١) تقع الجزائر في النصف الشمالي من القارة الافريقية يحدّها من الشمال البحر الأبيض المتوسط ومن الجنوب النيجر وموريتانيا، ومن الشرق تونس وليبيا ومن الغرب المغرب، ينظر:: عيد،عاطف و وحليم ميشال حداد، قصة وتاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم، بابليون، (الاسكندرية: ١٩٩٨ م)،ج١، ص ١٠٣ .

(٢) كلمة البربر مشتقة من الفعل العربي (بربر) بمعنى همسه لأنّ اللهجة الافريقية كانت عند العرب أشبه بصوت الحيوانات، وهناك رأي بأنها مكررّ عن كلمة (بر) وهي الصحراء باللغة العربية،، ينظر: الفاسي، الحسن بن محمد الوزان الملقب بـ (ليون الأفريقي)، وصف أفريقيا، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط٢، (دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٣ م)، ص ٣٤.

(٣) عيد وآخرون، قصة وتأريخ الحضارات، ص ١١٤.

(٤) قريشي، محمد، الأوضاع الاجتماعية للشعب الجزائري منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى اندلاع الثورة التحريرية الكبرى، ١٩٤٥ – ١٩٥٤، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية: (الجزائر: ٢٠٠٢ م)، ص ٢٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢ –١٢٣.

(٧) عرف محمد أركون بهذا الأسم، ولم تهتم المصادر بمعلومات تفصيلية عن أسمه.

(٨)ينظر: شبكة المعلومات (الأنترنيت)، موقع الجزائر نيوز، لقاء صحفي مع عائلة محمد أركون، اجراه: مجيد خطار ـ سمير لكريب، www. djazairnews . info

(٩) تاوريرت ميمون: وهي قرية من سبع قرى من دوار بني يني في منطقة القبائل، ينظر: أركون، الأنسنة والإسلام، تحقيق: محمود عزب، (دار الطليعة، بيروت –٢٠٠٦)، ص ٢٨٥.

(١٠) آث يني:- احدى قرى تاوريرت ميمون، وهي من المناطق الجبلية تبلغ ارتفاع جبالها إلى

٤٠٠٠ متر،، ينظر: أركون، نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد / ٤٥-٤٦، ٢٠١١، ص ١٨.

(١١) الأمازيغية: - لغة السكان الامازيغ أو البربر ومعناها الرجال الاحرار،، ينظر: ليون الافريقي، وصف افريقيا، ص ٣٤؛ عبد الحميد، سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي، (دار المعارف،الاسكندرية: ١٩٩٥م) ج١، ص ٧٨-١٩٥.

(١٢) خليف، عماد مطر، مشروع نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مركز بحوث القرأن الكريم والسنة النبوية ، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية والسنة النبوية ، (لا.م: ٢٠٠٩م)، ص ١.

(١٣) أركون، نقد العقل الإسلامي، ص١٩.

(١٤) أركون، نحو تأريخ مقارن الأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت: ٢٠١١م)، ص ٣٧٦.

(١٥) معهد الآباء البيض:-white Fathers وتعود تسمية هذا المعهد إلى قرار الرهبان بارتداء ملابس بيضاء بهدف التناغم مع البيئة الاجتماعية، وقد انشى المعهد الكاردينال الكاثوليكي (لا فيجري) عام ١٨٦٨ وكان الآباء البيض كما جاء في تاريخهم يستهدفون مناطق البربر (منطقة القبائل)، بعناية أكثر وفي مدينة وهران (شمال غرب الجزائر) انشأ الآباء البيض مدارس لتحقيق أغراضهم ضمن أنشطة أخرى،ينظر: إبراهيم السكران، مصحف البحر الميت، بحث منشور على الموقع: www: hahona.com

(١٦) أركون، نقد العقل الإسلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٣، ص ٣٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص٢٢؛ و يذكر أركون في كتابه نحو تاريخ مقارن عام ١٩٤٩، بينما ذكر ١٩٥٢-١٩٥٣ في لقاءه مع مجلة في قضايا إسلامية معاصرة.

(١٨) طه حسين: - لقب طه حسين (بعميد الأدب العربي) لما نالت كتابته من شهرة واسعة حيث يعد واحداً من أبرز واوائل من ادخل المناهج الحديثة في دراسة الأدب العربي، وطه حسين مصري الجنسية، درس في السوربون الفرنسي، ولذلك تأثر بالدراسات الاستشراقية والمستشرقين، نال العديد من المناصب العلمية لدى عودته إلى مصر حيث عمل استاذا للتاريخ، وعميدا لكلية الاداب، ووزيراً للمعارف، كتب الكثير من المؤلفات منها (تجديد ذكرى أبي العلاء)، ينظر: حسين، طه، تحديد ذكرى ابي العلاء، تقديم: عبد الله التطاوي، ط٤، (مطبعة دار الكتب،مصر: ٢٠٠٨ م)، المقدمة.

(١٩) لويس ماسنيون: مستشرق فرنسي عظيم، عرف خصوصا بدراساته في التصوف الإسلامي

عامة و عن الحلاج خاصة، عنى بالاثار الإسلامية والنظم الاجتماعية في الإسلام والدراسات الفلسفية والعلمية ودراسة الشيعة ولد ماسينون في ١٨٨٣ وتوفى ١٩٦٢، ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٤، (دار المعارف، القاهرة: ١٩٩٣ م)، ص ٥٢٩ –٥٣١.

(٢٠) ليفي بروفنسال:- مستشرق فرنسي اشتهر بابحاثه في تاريخ المسلمين في أسبانيا، ولد ليفي في ١٨٩٤ وتوفى في ١٩٥٦ وهو من أسرة يهودية، ومن اهم اعمال ليفي كتاب (تاريخ اسبانيا الإسلامية)،ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٢٠ –٥٢٢.

(٢١) أركون، نحو تأريخ مقارن، ص ٣٦٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٢٣) المصدر نفسه،ص٣٦٢.

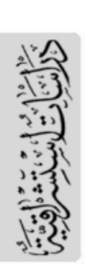
(٢٤) فيرنان بروديل:- من مواليد(١٩٠٢م) ولد في قرية صغيرة تقع شمال فرنسا بالقرب من الحدود الالمانية مارس تدريس التاريخ في احدى مدارس الجزائر، كتب اطروحة دكتوراه عن البحر المتوسط بلغت صفحاتها ١٣٠٠ صفحة،وتوفي في عام١٩٨٥،، ينظر: صالح، هاشم، اكبر مؤرخ في فرنسا في القرن العشرين(١٩٠٢ –١٩٨٥م)، الانترنيت،موقع الأوان: www.alawan.org .

(٢٥) ليفي شتروس:- ولد ستروس في عام (١٩٠٨) في بروكسل من ابوين يهوديين، وهو مؤسس علم الاناسة الاجتماعية واستاذا في الكوليج دو فرانس،توفي ليفي عام ٢٠٠٩، ينظر: كاتي، كلودين، غياب كلود ليفي شتراوس، الانترنت، موقع الدبلوماسية الفرنسية، نشر المقال عام ٢٠٠٩: www.dipomatie.gouv.fr

(٢٦) هاليبر، الجهود الفلسفية، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢٧) السوربون Sarbonne:- جامعة فرنسية رفيعة المستوى، تقع في الحي اللاتيني للعاصمة الفرنسية باريس، تأسست قبل ٧٦٠ سنة أي في عام(١٢٥٣ م)، وقد استمدت هذه الجامعة في اول امرها علومها من الحضارة الإسلامية بالاندلس، وبدأت بهبة الاب روبر دي سوربون كاهن القديس لويس وقد ضمها نابليون إلى جامعة باريس سنة(١٨٠٨م) وقد عني معهد الاداب فيها بتاريخ الفن الإسلامي المغربي والحضارة العربية والتمدن واللغة المجتمع الإسلامي، ينظر: العقيقي، موسوعة المستشرقون، ج١، ص١٤٠ .

(٢٨) جان بيرك Berque, J: مستشرق فرنسي من مواليد ١٩١٠ درس بالجزائر ثم باريس،تخرج من فرنسا ودرس علم الاجتماع في المغرب ثم ارتحل إلى مصر، وعين مديرا لقسم البحوث الفنية والتجريبية ومشرفاً على مركز الدراسات العربية بلبنان، ثم حصل على كرسي التاريخ



الاجتماعي للسلام المعاصر في معهد فرنسا فمدير معهد الدراسات العليا، وله الكثير من الكتابات حول السلام والحضارة الإسلامية سيما المغرب، واهتم بالادب العربي، ينظر: المصدر نفسه، ج١، ص٣٣٦-٣٣٨.

(٢٩) حروب التحرير: - سلسلة الحروب التي قام بها الجزائريين للتخلص من الاستعمار الفرنسي.

(٣٠) ناقش أركون هذه الاطروحة عام ١٩٧٠ في جامعة السوربون في باريس.

(٣١) أركون، نقد العقل الإسلامي ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت: ٢٠٠٩ م)، ص ٣٨، أشار أركون إلى انه كرس دروسه الاسبوعية في السوربون في إحدى السنوات إلى تدريس علم أصول الدين وعلم أصول الفقه في الإسلام.

(٣٢) كلود كاهين Caben Cl: مستشرق فرنسي ولد عام ١٩٠٩، تخرج مختصا باللغات الشرقية من السوربون ومدرسة اللغات الشرقية ومدرسة المعلمين العليا وعين محاضراً في مدرسة اللغات الشرقية في باريس عام (١٩٣٨م)، وأستاذاً لتاريخ الإسلام في كلية الاداب بجامعة ستراسبورج عام (١٩٤٥م)، ثم في جامعة باريس متخصصا في تاريخ الشرق الادنى في عهد الحروب الصليبة، وهو احد اساتذة السوربون لعام ١٩٥٩ – ١٩٧٩، ومن اثاره (المغول في البلقان)، وأسهم في كتابة مواد (دائرة المعارف الإسلامية)، وتوفى في ١٩٩١م، ينظر: العقيقي، المستشرقون، ص٣٤٢-٣٤٦؛ بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٦٠.

(٣٣) يواكيم مبارك: أحد الساسة والباحثين، وهو أستاذ جامعي من أصل لبناني عاش واكمل دراسته في فرنسا ويواكيم مختص بالعلوم الإسلامية والعربية، الانترنيت، ويكيبيديا.

http:// ar.wikipedia.org

(٣٤) أحمد أمين: - ولد في عام (١٨٨٦م) في القاهرة وهو من أعلام النهضة، يقرأ ويكتب بلا هوادة حتى فقد بصره، اشتهر بوضعه أول موسوعة في الفكر العقلي العربي موسوعة فلسفية حضارية لفهم تاريخ العرب منذ الإسلام وحتى النهضة وهي فجر الإسلام وضحى الإسلام وظهر الإسلام، ينظر: خليل، موسوعة اعلام العرب، ج ١، ص٩٧-١٠٢.

(٣٥) سلامه موسى: - ولد عام (١٨٨٧م)، وضع (٤٦) كتاباً موزعة على حياته، وله كتاب (أحلام الفلاسفة)، وكتاب (حرية الفكر)، و(أسرار النفس) وغيرها، ويراه خليل بأنه موسوعي يرتاد الكتابة العربية بموضوعية والتزام، ينظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١١١٣-١١١٧.

(٣٦) جبران خليل جبران: - من مواليد (١٨٨٣م) وهو شاعر وفيلسوف وفنان من لبنان يتقن العربية والفرنسية وعمد إلى دراسة الكتاب المقدس ونهج البلاغة، كما اطلع على آثار الرومانتيكين الفرنسيين أمثال لامارتين ودي موسيه، جعل من الكتابة والرسم مصدراً لكسب

قوته، اصدر عام (١٩٠٥م) أول مؤلف له بالعربية وهو كتاب (الموسيقى) وأسّس مع عدداً من الأدباء (الرابطة القلمية) في عام (١٩٢٢م) وكان عميداً لها، توفي في عام (١٩٣١م)، ينظر: عبد العزيز، مجدي سيد، موسوعة المشاهير، (دار الأمين، القاهرة: ١٩٩٦م)، ج ٤، ص٦٣ - ٧٤.

(٣٧) ميخائيل نعيمة: - وهو من مواليد(١٨٨٩م)، ولد في بسكتا في قمة قرية حنين يصفه خليل أحمد بأنّه أرثوذكسي في نصرانيته، إنساني في كلمته وعشرته ورحلته، أسّس مع جبران الرابطة القلمية، ووضع على مدار(٩٩) عاماً حوالي(٣٧) عملاً، وله منها مجموعة قصصية وراوية ومسرحية وشعر وسيرة ذاتية، ينظر: خليل، موسوعة أعلام العرب،ج٢، ص١١١٥ -١١٦٠.

(٣٨) عرف أركون في الصحافة العربية بأنه (مثير للجدل).

(٣٩) توفى أركون في مصحة جان غارنيه الفرنسية ونقل إلى المغرب. دفن في المغرب بناءً على ما ذكرته زوجته الثانية المغربية الأصل بأنه أوصى بذلك فيما صرح أهله برغبته بدفنه في الجزائر وفي قريته وقد أثار ذلك ردود فعل كبيرة؛ ينظر: لقاء صحفي مع عائلة محمد أركون، اجراه: مجيد خطار ـ سمير لكريب، www. djazairnews. info

(٤٠) القى أركون الكثير من المحاضرات في كثير من الجامعات العالمية كما ساهم في العديد من اللجان فكان عضوا للجنة تحكيم في هيئة الإدارة لجائزة أنما خان الهندسة عام ١٩٨٩ -١٩٩٨ وعضو في الهيئة العليا للعائلة والسكان عام ٩٥ ـ ١٩٩٨، وعضو في اللجنة القومية للأخلاق والرؤيا العالمية والصحية ١٩٩٠ -١٩٩٨ وعضو في اللجنة الاولية للتحكيم في جائزة اليونسكو لأصول تربية السلام سنة ٢٠٠٢، وعضو في لجنة التحكيم في الجائزة العربية ـ الفرنسية سنة ٢٠٠٢، والتي انشاها السفراء العرب في فرنسا، وعضو في لجنة العلمنة في فرنسا لـ ٢٠٠٣، كما حاز أركون على عدداً من الاوسمة والجوائز منها: ضابط لواء الشرق، وضابط بالمس أو بالمز الاكاديمي وجائزة ليفي ديلافيد للدراسات الشرق أوسطية في كاليفورنيا ودكتورا شرف في جامعة أكسيترا.

(٤١) أركون، نقد العقل الإسلامي، ص٢٥٠.

(٤٢) أركون، قراءة علمية، ص٢١٢.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٢١٣.

(٤٤) القبنجي، البنى الفوقية للحداثة، ج١، ص١٧٨ -١٧٩.

(٤٥) المصدر نفسه، ج١، ص٣١٤.

(٤٦) أركون، القرآن، ص٣٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٤٨) أركون، قراءة علمية، ص٢١٣ ـ ٢١٤.

(٤٩) أركون، الهوامل والشوامل، ص١٣٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٠٤.

(٥١) أركون، قراءة علمية، ص١٩٠.

(٥٢) أركون، العلمنة والدين، ص٨٥.

(٥٣) أركون، الهوامل والشوامل، ص١٤٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(٥٥) من أشهر القراءات قراءة عاصم وابن كثير وابن العلاء وابن عامر ونافع والكسائي، ينظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، مراجعة: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، (دار الكتب الحديثة، القاهرة: ١٩٦٨م)، ج٢، ص١٣٣.

(٥٦) عبدالله أبن مسعود: أحد السابقين والبدريين والعلماء الكبار من الصحابة، وصف بالذكاء والفطنة، وقد خدم النبي محمد ﷺ ولازمه وكان يحمل نعل النبي ويتولى فراشه ووسادة وسواكه وطهوره وكانوا لا يفضلون أحداً عليه في العلم، وفد ابن مسعود من الكوفة إلى المدينة فمات فيها آخر سنة اثنتين وثلاثين ودفن في البقيع وله من العمر بضع وستون سنة؛ ينظر: ابن الجزري، شمس الدين ابي الخير محمد بن محمد بن علي ت٨٣٣هـ، غاية النهاية في طبقات القراء، اعتنى به: ج. برجستراس، مج١،دار الكتب العلمية، (بيروت-٢٠٠٦م)، ص٤٠٩-٤١٠.

(٥٧) أركون، الفكر العربي، ص ٣٠-٣١.

(٥٨) أركون، نقد العقل الإسلامي، ص ١٣٢-١٣٣.

(٥٩) أركون، الفكر العربي، ص ٣٠.

(٦٠) أركون، الهوامل والشوامل، ص ١٥٥.

(٦١) أركون، الهوامل والشوامل، ص ٢٣١

(٦٢) أركون، القرآن، ص٣٩-٤٠

(٦٣) أسطورة غلغامش:- والتي يصّح أن نسمّيها بأوديسة العراق القديم، يصفها الباحثون ومؤرخو الأدب المحدثون بين شوامخ الأدب العالمي. أن ملحمة كلكامش أقدم نوع من أدب الملاحم البطولي في تاريخ جميع الحضارات وإلى هذا فهي أطول وأكمل ملحمة عرفتها حضارات الشرق الادنى وليس ما يقرب أو يضاهيها من أدب الحضارات القديمة من آداب

الحضارات القديمة قبل اليونان دونت قبل ٤٠٠٠ عام، عالجت هذه الملحمة في نقد العقل الديني إنسانية عامرة كمشكلة الحياة والموت وما بعد الموت والخلود، وهي تمثل التراجيدي الإنسانية الأزلية المتكررة، ينظر، باقر، طه، ملحمة كلكامش، (وزارة الارشاد،العراق د. ت)، ص١٠-١٣.

(٦٤) رواية الاسكندر الأكبر: ولد الإسكندر الأكبر في مقدونيا عام ٣٥ ق.م وقد هنأ العرافون فيليب أبو الاسكندر وقالوا أنه يخلفه على العرش وتصاحبه ثلاث علامات كبرى، تتلمذ الاسكندر على يد أرسطو وناقشه في جميع فروع المعرفة، وتشير الروايات إلى أن والدته اولمبيا حلمت ليلة زفافها بإن صاعقة من السماء دخلت غرفتها، واخترقت جسدها وأشعلت فيه ناراً وأقنعت فيليب بأنها تزوجت الإلهة، ومع طموحه واعتداله وأنتصاراته فقد اصبحت هذه الشخصية ذات شأن كبير، ينظر: فوكس، وبيرن، الاسكندر الأكبر، (دار ومطابع المستقبل (الاسكندرية)،(مؤسسة المعارف، بيروت:د.ت)، ص ٥-١٣؛ وينظر ايضاً: راتيجان، تيرانس، الاسكندر المقدوني، ترجمة: محمد كامل كمالي، ط٢، (دار الأندلس، بيروت: ١٩٨٢ م).

(٦٥) أركون، القران، ص ٤٠-٤١.

(٦٦) أركون، الهوامل والشوامل، ص ٢٢٤.

(٦٧) أركون، تأريخية الفكر، ص ١٦٧.

(٦٨) أركون، الأخلاق، السياسية، ص ١٧٢.

(٦٩) المصدر نفسه،ص١٧٢.

(٧٠) أركون، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص٢١٠.

(٧١) المصدر نفسه،ص٣٥ الهامش.

(٧٢) سورة آل عمران: الآية: ١٢٤.

(٧٣) سورة الجن: الآية: ١.

(٧٤) القبنجي، البنى الفوقية للحداثة، ج١، ص٣٤٢-٣٤٣، ٣٥٢.

(٧٥) أركون، العلمنة والدين، ص ٤٦.

(٧٦) المصدر نفسه،ص٤٦.

(٧٧)أركون، القرآن،ص٤٧.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٧٩) المصدر نفسه،ص٣٨.

(٨٠) المصدر نفسه،ص٣٨.

(٨١) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٨٥.

(٨٢) القبنجي، البنى الفوقية للحداثة، ص٤٢١.

(٨٣)أركون، القرآن، ص٣٩.

(٨٤) المصدر نفسه،ص٣٩.

(٨٥) أركون، الفكر العربي، ص ٢٧.

(٨٦) أركون، العلمنة والدين، ص ٨٢–٨٣.

(٨٧) أركون، فيصل التفرقة، ص ٦١.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٨٩) أركون، الهوامل والشوامل، ص ١١٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٩١) المصدر نفسه،ص١١٤.

(٩٢) أركون، فيصل التفرقة، ص ٦١.

(٩٣) المصدر نفسه،ص٦١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٩٥) أركون، الهوامل والشوامل، ص ١١٤، يرى أركون أن هناك ثورة واحدة في التاريخ هي ثورة محمد وما عداها فتقليد باهت وجامد لا يأتي بشيء جديد، ينظر: المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٩٦) أركون، نزعة الانسنة، ص ٦١٠.

(٩٧) المصدر نفسه.

(٩٨) الطبري: أبو جعفر بن جرير، صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير، وكان اماماً فيه فنون كثيرة منها: التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك له مصنفات مليحة في فنون عديدة تدل على سعة علمه، وكان من الأئمة المجتهدين، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص ١٩١–١٩٢.

(٩٩) أركون، نزعة الانسنة، ص ٦١٠.

(١٠٠) المصدر نفسـه،ص٦١٠.

(١٠١) أركون، القرآن، ص ١٩.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٠٣) المصدر نفسه،ص١٩.

(١٠٤) أركون، العلمنة والدين، ص ٨٢.

(١٠٥) المصدر نفسـه،ص١٩.

(١٠٦) أركون، الهوامل والشوامل، ص ٨١، لم يشر أركون إلى ذكر أسماء المستشرقين.

(١٠٧) أركون، العلمنة والدين، ص ٧٥.

(١٠٨) أركون، الهوامل والشوامل، ص ٨٦.

(١٠٩) الفكر الإسلامي،نقد واجتهاد، ص ٨٤.

(١١٠) سورة طه: الآية: ١٣.

(١١١) سورة الكهف: الآية: ٢٧.

(١١٢) سورة المائدة: الآية: ٦٧.

(١١٣) القبنجي، البنى الفوقية للحداثة، ج١، ص٢٢٦.

(١١٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٦-٢٢٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص٢٢٩.

(١١٧) أركون، العلمنة والدين، ص ٨٩.

(١١٨) أركون، نزعة الانسنة، ص ٦١٠.

(١١٩) المصدر نفسه،ص٦١٠.

(١٢٠) أركون، فيصل التفرقة، ص ١٦٣.

(١٢١) أركون، نقد العقل الإسلامي، ص ١٥٦.

(١٢٢) أركون، تأريخية الفكر، ص ٢٨٠.

(١٢٣) المصدر نفسه،ص٢٨٠.

(١٢٤) أركون، الإسلام، الأخلاق، ص ٥٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٢٧) أركون، تاريخية الفكر، ص ٢٨١.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١-٢٨٢.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(١٣٠) المصدر نفسه،ص٢٨٢.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(١٣٢) أركون، فيصل التفرقة، ص ١٧٥.

(١٣٣) أركون، قراءة علمية، ص ١٦٨ .

(١٣٤) المصدر نفسه، ص١٦٨.

(١٣٥) أركون، تاريخية الفكر، ص ٢٨٣.

(١٣٦) المصدر نفسه،ص٢٨٣.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(١٣٨) أركون، الإسلام، الأخلاق، ص ٤٨ .

(١٣٩) أركون، الهوامل والشوامل، ص ١٦٨.

(١٤٠) أركون، تاريخية الفكر، ص ٢٨٤.





النسخ وعلاقته بجمع القرآن عند المستشرقين

جون جلكريست ـ أنموذجاً ـ

أ.م. د. ستار جبر الأعرجي
كلية الآداب ـ جامعة الكوفة
رباح صعصع عنان الشمري

مقدمة

جون جلكريست (John Gilchris) مستشرقٌ معاصرٌ من جنوبِ أفريقيا، تحديداً في مدينة (بينوني)[١] كاتبٌ معروفٌ على الصعيدِ الدولي، ومدرسٌ، ومفكرٌ، وكان يتحدثُ أكثرَ من ثلاثين عاماً عن التوعيةِ الشخصيةِ للمسلمين في جنوبِ أفريقيا. ينتمي جون إلى الديانةِ المسيحية، المذهبِ البروتستانتي وانخرطَ في التبشيرِ المسيحي على مدى السنواتِ الـخمسِ والثلاثين الماضية، وأهمُّ ما يميّزُ كتاباتِه ومؤلفاتِه، أسلوبُها الدفاعيُّ الناقدُ لكتابات غيره.

له مناظراتٌ كثيرةٌ مع شخصياتٍ إسلاميةٍ منذ سبعينياتِ القرنِ الماضي، منها: مع (الشيخِ شبير حليف Shabir Ally) من (تورونتو أكبرِ مدنِ كندا) وأبرزُها مع الشيخِ أحمد ديدات من جنوبِ أفريقيا[٢].

كتب عن جمعِ القرآنِ وما يرتبطُ به، تارةً بشكلٍ متناثرٍ في مؤلفاتِه، وأخرى مستقل، تمثل بكتابه: « جمع القرآن ـ تدوين نص القرآن».
(JAM' AL-QUR'AN THE CODIFICAT ION OF THE QUR'AN T E).

وتطرق لموضوع النسخ في كتابه متعمداً، محاولاً بكل ما أُوتي من قوة، سحب وجرّ موضوع النسخ إلى عملية جمع القرآن وجعله ركناً اساسياً فيها، واعتباره من الاسباب الرئيسة المهمة لعدم جمع القرآن في عهد النبي؛ تماشياً مع المعطيات المتوافرة في المصادر الإسلامية.

إذ قال بكل اعتزاز؛ لأنه متحصن بمعطياته الإسلامية الحديثية: «حين كان لايزال [النبي] على قيد الحياة كانت هناك دائماً إمكانية نزول أجزاء جديدة من القرآن، ولهذا لم يكن من الممكن جمع النص في كتاب واحد... بشهادة القرآن نفسه كان من الوارد نسخ بعض الآيات خلال فترة النزول (بالإضافة إلى ما تم نسخه من قبل) وهذا ما يحول دون جمع النص في كتاب واحد ما دامت إمكانية نسخه قائمة» [٣].

ولأهمية موضوع النسخ، أهمية قصوى؛ لما له من تداعيات خطيرة على مستوى البحث القرآني؛ ولأنّ موضوع النسخ أخذ مأخذاً واسعاً من المستشرقين ومنهم، المستشرق جون جلكريست، حيث الفهم المغلوط والمتعمد من قبلهم، فكان من الأجدر بيان حقيقة الفهم الصحيح للنسخ في القرآن. بعيداً عن التفاصيل الفرعية من قبيل التعريف بمفردات النسخ لغةً واصطلاحاً، والاستشراق لغةً واصطلاحاً، وغيرها.

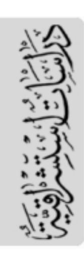
هذا وسيكون رأي المستشرق جلكريست، هو محور البحث، وعليه تُعقد المناقشة، واسلوب المناقشة معه كلٌ بحسبه، وعلى وفق مايستدل به، فإذا كان استدلاله على رأيٍ ما أو شبهةٍ ما، نقلياً، سيكون جوابه ونقاشه عبر المنظومة النقلية، وإذا كان عقلياً، منطقياً، فلسفياً، سيكون كذلك.

فبناءً على ما تقدم ذكره تم تقسيم البحث بعد المقدمة إلى مبحثين وأُردفت بخاتمة تضمنت خلاصة ونتيجة، بعدها قائمة بمصادر البحث.

المبحث الاول

مفهوم النسخ وتطبيقاته عند جلكريست

كما مرّ في المقدمة، حاول جلكريست أن يربط النسخ بجمع القرآن ارتباطاً وثيقاً كأنه لا ينفك أبداً، معتمداً على الرأي القائل: بأن سبب عدم جمع القرآن هو ما يَرِدُ عليه من النسخ في حياة النبي. ومن خلال ما يعدهُ هو نسخاً، اعتماداً على بعض مصادر المسلمين، يحاول إثبات ان نصوصاً كثيرةً فقدت بالكامل من القرآن، ويقول: إن بعض المسلمين لا ينكر هذا الفقدان، لكنّ هؤلاء يقدمون، جواباً مغايراً بمبدأ أن الله نفسه قد نسخ هذه الآيات حين كان محمد ما زال يتلقى الوحي منه وكان القرآن في طور النشوء[٤].



فيفهم النسخ من آية: ﴿**ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (البقرة: ١٠٦)، بأنه حذف وإلغاء ورفع الآية من القرآن كلياً وتغيير النص، ويقول: «هنالك مقاطع قرآنية أخرى تدعم التأويل الواضح، من بينها: ﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ** ﴾ (النحل: ١٠١)، هذه الآية تدل بوضوح على استبدال وحذف بعض النصوص من القرآن نفسه فهي لا تقول إن الله استبدل كتاباً معيناً (التوراة أو الإنجيل) بكتاب آخر بل استبدل آية بأخرى»[٥].

وتلميحاً لدفع مقولة النسخ في الكتب السماوية قال: «النسخ الذي يتحدث عنه القرآن لا يمكن أن ينسب للكتب السماوية السابقة بل يتعلق كلياً بنصوص القرآن نفسه. هكذا فُهِمت آية النسخ في العهد الأول للإسلام »[٦] ؛ لذا يتساءل على وفق هذا الفهم: «إذا كانت هنالك أجزاءً من القرآن قد نُسِخت و حُذِفت فهل كانت هذه الاجزاء ضمن اللوح المحفوظ؟ إذا أجبنا بنعم فالنتيجة الحتمية هي أن المصحف الحالي ليس نسخة طبق الاصل لما يوجد في اللوح المحفوظ؛ لأن هذا الآخير لا يمكن

تغيير أي جزء منه لأنّه كلام الله الأبدي. إذا أجبنا بلا فكيف أمكن أن توحى هذه الأجزاء المنسوخة لمحمد وتُعتبر من القرآن خلال فترة معينة قبل نسخها وهي ليست من اللوح المحفوظ؟ »[٧].

لكن هذا الفهم متعمد الخطأ؛ لأن النسخ لا يوجب زوال نفس الآية من الوجود وبطلان تحققها، بل زوال الحكم؛ إذ تجد في الآية الكريمة المتقدمة، علّق بالوصف وهو الآية والعلامة مع ما يلحق بها من التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ ، أفاد ذلك أن المراد بالنسخ هو إذهاب أثر الآية من حيث إنها آية، أعني إذهاب كون الشيء علامة مع حفظ أصله، فبالنسخ يزول أثره من تكليف أو غيره مع بقاء أصله[٨].

بل أكثر فـ «النسخ كما أنه ليس من المناقضة في القول وهو ظاهر كذلك ليس من قبيل الاختلاف في النظر والحكم وإنما هو ناشئ من الاختلاف في المصداق من حيث قبوله انطباق الحكم يوماً لوجود مصلحته فيه وعدم قبوله الانطباق يوماً آخر لتبدل المصلحة من مصلحة أخرى توجب حكماً آخر، ومن أوضع الشهود على هذا أن الآيات المنسوخة الأحكام في القرآن مقترنة بقرائن لفظية تومئ إلى أن الحكم المذكور في الآية سينسخ كقوله تعالى: ﴿ **وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَو يَجْعَلَ اللهُ لَـهُنَّ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٤)، انظر إلى التلويح الذي تعطيه الجملة الأخيرة»[٩].

ومن ثَمّ يلملم جلكريست جميع أطراف قوته ليستنبط من آية ﴿**ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ**﴾ وآيات أُخر﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ** ﴾ على أن القرآن ناقص ومتغير ومتبدل فيقول: «إن القرآن نفسه يعترف أن الله قد نسخ وألغى مقاطع مبكرة أُنزلت على محمد، يمكن للمرء أن يعتقد أن التسليم بهذه المسألة كافٍ للبرهنة على أن القرآن الحالي غير مكتمل. هذا بالفعل ما يعيه العلماء المسلمون الحديثون لذلك ينكرون نظرية النسخ»[١٠] وبعدها يحاول تذويب النص خدمةً لمبتغاه بنقص القرآن ليقول: «تفترض

هذه النظرية أن كل جزء من القرآن لم يتم ضَمُّه للمصحف وقت جمعه أو ألغي لسبب آخر وجب أن يكون الله قد نسخه»[11].

ويدعي أن علماء المسلمين لا يقبلون النسخ ـ الذي حسب فهمه ـ لأنه يتقاطع مع أهوائهم «هذه النظرية لا يتقبلها بعض العلماء المسلمين الآخرين لأسباب اخرى. فهي مثلا تُصَور الله كأنه إله يتراجع عن ما صدر عنه من قرارات سابقة كما لو كان معرضاً لتغيير رأيه أو لأنه يكتشف أفكاراً أحسن ! بالرغم من هذا يجب أخذ النص القائل بالنسخ بمعناه الذي فُهِم على أساسه اصلاً وليس كما يريده العلماء المعاصرون خدمة لأهوائهم الذاتية»[12].

ويستدل على فهمه هذا بروايات من صحيح البخاري منها ما يُعرف برواية بئر معونة «... قَالَ أَنسٌ فَقَرَأْنَا فِيهِمْ قُرْآنًا ثُمَّ إِنَّ ذَلِكَ رُفِعَ بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا أَنَّا لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا ...»[13] ثم يردفها بالقول «هذا الحديث يعتبر مشهوراً فقد ورد عند كل من ابن سعد والطبري والواقدي ومسلم. بخصوص هذه الحادثة يقول السيوطي إستناداً إلى الصحيحين: و نزل فيهم قرآن قرأناه حتى رُفِع»[14] وعبارته هنا (يقول السيوطي)؛ لإيهام القارئ بزيادة المصادر للرواية، فعند مراجعة كتاب الاتقان للسيوطي تجده ينقل الرواية نفسها عن الصحيحين، وإن كان لا بأس بعدد المصادر التي نقلت الرواية؛ لكنها لا تفيد مهما بلغ عددها؛ لأنها رواية آحاد وهو (أنس بن مالك) وليست متواترة، فـ«إن مستند هذا القول أخبار آحاد وإن أخبار الآحاد لا أثر لها في أمثال هذا المقام»[15] فالعبرة ليست في كثرة المصادر التي تنقلها، بل في كثرة رواة الرواية وتعدد طرقها في كل طبقة. والظاهر أنّه استنبط الفهم الخاطئ للنسخ من ظواهر الروايات الصريحة، ومن فهم بعض علماء الإسلام، إذ يقول: محاولة علماء المسلمين لتفسير سقوط آيات من القرآن بنظرية النسخ ما هي إلا محاولة يائسة للتغطية على ما شاب عملية جمع القرآن من سلبيات جعلت المصحف المتداول حالياً لا يتسم بالكمال[16]. ويستدل لذلك بما يسميها آيات منسوخة منها:

أولاً ـ ما تسمى بآية (طمع بني آدم) :

مفادها أن الإنسان مهما أعطي من الثروة فهو لا يقنع بل يطمع في أكثر. وهي ماجاء «عن أبي واقد الليثي قال كنا نأتي النبي **صلى الله عليه [وآله]وسلم** إذا أُنزل عليه فيحدثنا فقال لنا ذات يوم: إنّ الله عز وجل قال: إنّا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو كان لابن آدم وادٍ لأحب أن يكون إليه ثانٍ ولو كان له واديان لأحب أن يكون إليهما ثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ثم يتوب الله على من تاب» [١٧].

وأيضاً مرة أخرى يعوّل على شهرة الحديث تاركاً القرائن الاخرى، بظنه أن «شهرته تبرهن على أن أساسه صحيح. لقد أورد السيوطي في إتقانه عدداً لا يستهان به من الأحاديث التي تذكر هذه الآية»[١٨].

هذه الرواية جاءت بطرق متعدّدة في الكتب الحديثية المعتمدة عند الأخوة المسلمين السنة، وغير متفق عليها بين فرق المسلمين، فعلى وفق مبانيهم الحديثية، هي صحيحة وتامة السند وقد تبلغ حد التواتر ـ وهذا ما تشبث به جلكريست ـ إلا أن الامر لا يُترك على عواهنه هكذا بدون محاكمة المتن وما فيه من تناقضات ومغايرةٍ لأسلوب وروح القرآن الكريم مما يسقطها عن الاعتبار، فيلاحظ عليها:

١. فقد وردت بألفاظ مختلف أحدها عن آخر، وهذا شيء لم يحصل في آيات القرآن الحقّة، إذ لو كانت الروايات أفادتها بلفظ موحد، لأمكن النظر فيها. هذا فقد أخرج الحاكم في مستدركه ـ وهو مما استدل به جلكريست[١٩] ـ «عن أبي بن كعب قال : قال لي رسول الله صلى الله عليه [وآله]وسلم: إنّ الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ: لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين، ومن نعتها لو أن ابن آدم سأل وادياً ... ، ويتوب الله على من تاب، وإن الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية، ولا النصرانية ، ومن يعمل خيرا فلن يكفره»[٢٠].

ويلاحظ عليه: لماذا أمر الله النبي أن يقرأها على أُبي دون غيره من الصحابة،

ولم يُعرف في تاريخ تراث المسلمين جميعاً، أن الله سبحانه يأمر نبيه بذلك لأحد الصحابة بما فيهم سيد الصحابة وأقضاهم وأقرأهم وأعلمهم، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مما يجعل الرواية منكرة. ثانياً: إن هذا اللفظ (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) هو لفظ من آية (رقم ١) من سورة البيّنة، ولا وجود لبقية لفظ الرواية الركيكة في سورة البينة في القرآن الكريم.

وأشار الشيخ الكوراني: بأن هذه الآية المخلوطة والمنقوصة المنسوبة إلى أُبي بن كعب، ثبت أنّها مكذوبة عليه وإن اسمه استُغل لإثبات الزيادة والنقص في القرآن[٢١].

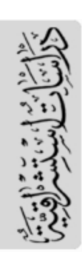
٢. ورد بلفظ آخر وجزء من سورة أخرى في ما أخرجه مسلم ـ وأيضاً مما استدل به جلكريست ـ قد نسيها أبو موسى الاشعري: «سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأنسيتها غير أني قد حفظت منها لو كان لابن آدم واديان...»[٢٢].

٣. في صحيح البخاري وردت بلفظ آخر، فجاء لفظ (وادياً ملأً من ذهب) بدلاً من (وادياً من مال) و(ولا يسدّ جوف) بدلاً من (ولا يملأ)[٢٣] وأخرى (وادٍ من نخل)[٢٤].

وكثيرة هي اختلافات الألفاظ ، بل المقاطع لهذه الرواية (الآية المدعاة) لا مجال لذكرها.

«ويبين أنه من كلام البشر، اختلاف الألفاظ فيه... وقد نزه الله سبحانه عن هذا الاختلاف ونفاه عنه بقوله تعالى: ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** ﴾ (النساء: ٨٢)، يعني: أنه لما كان من عند الله زال عنه الاختلاف»[٢٥].

٤. وفي مجمع الزوائد «عن ابن عباس قال: لو كان لابن آدم واديان من ذهب ... فقال عمر: ما هذا؟ قلت : هكذا أقرأنيها أُبي . قال: فمُرْ بنا إليه قال: فجاء إلى أُبي



فقال: ما يقول هذا؟ قال أُبي: هكذا أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه [وآله]وسلم، قال: أفأثبتها في المصحف؟ قال : نعم»[٢٦]، ويستغرب ويتعجب الشيخ الكوراني من سؤال الخليفة لأُبي بن كعب: (أفأثبتها في المصحف؟) فهل ان الملاك في كون اعتبار نصٍ من القرآن أو ليس منه، هو رأي أُبي بن كعب كما تقول هذه الرواية ؟ أو الملاك رأي الخليفة عمر أو رأي زيد بن ثابت كما تقول أخرى ؟ أو شهادة اثنين من الصحابة كما تقول ثالثة؟ إلى آخر التناقضات الواردة في هذه الروايات.[٢٧]

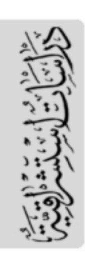
٥. منهم من عدّ هذا القول من الأحاديث القدسية، فقد ذكره المناوي (٩٥٢ ـ ١٠٣١ هـ) كحديث قدسي وليس كآية في كتابه (الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية)[٢٨]؛ لذا حاول ابن حجر العسقلاني ايجاد مخرج لذلك بأن «يَحْتَمِل أَنْ يَكُون النَّبِيّ صلى الله عليه [وآله]وسلم، أَخْبَرَ بِهِ عَنْ اللهَّ تَعَالَى عَلَى أَنَّهُ مِنْ الْقُرْآن ، وَيَحْتَمِل أَنْ يَكُون مِنْ الْأَحَادِيث الْقُدْسِيَّة ، وَاَللهَّ أَعْلَم وَعَلَى الْأَوَّل [أي إنه من القرآن] فَهُوَ مِمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَته جَزْمًا وَإِنْ كَانَ حُكْمه مُسْتَمِرًّا»[٢٩]، وترى ابن حجر، قد دخل في عنق زجاجة أخرى لأن «القول بنسخ التلاوة هو نفس القول بالتحريف»[٣٠].

ومثل هذا التعامل مع القرآن غير الصحيح من أي عاقل منصف، بدون قواعد وأسس قرآنية، وكأن المسألة، فوضى كلٌ يدلي بدلوه، وكأن النبي، المنوطة به مهمة حفظ القرآن وإيصاله إلى الامة كاملاً، قد ترك الامور على غاربها للآراء والاحتمالات والتكهنات. وكأن القرآن كأي كتاب عادي يمكن أن يدخله احتمال ورأي غير النبي فيه، ما هكذا تُقاس الامور. ما لكم كيف تحكمون.

وهذا الاختلاف الوارد في الروايات، ليس بالامكان أن يُعزى إلى أي وجه من وجوه الأحرف السبعة المحتملة ـ على فرض انحدارها عن النبي الكريم ـ؛ لأنه ليس اختلاف في لفظ واحد معين فحسب، بل في سور ومقاطع كاملة بحسب هذه الروايات، وكذلك لم يقل بهذا الوجه أحد من الاحرف السبعة.

ثانياً ـ ما تسمى (بآية الرجم):

وتمّثل جلكريست للنسخ في القرآن أيضاً ما تدعى بآية الرجم «التي ادعى عمر أنها من القرآن، ولم تقبل منه»[٣١] وقد نقلها بألفاظ منها: «كان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف، فمرّا على هذه الآية فقال زيد: سمعت رسول الله صلى الله عليه [وآله]وسلم، يقول: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة) فقال عمر : لما نزلت أتيت النبي صلى الله عليه [وآله]وسلم، فقلت: أكتبها ؟ فكأنه كره ذلك»[٣٢].



ونفسه جلكريست أثبت التناقض الموجود في هذه الرواية، متجاهلاً السند أيضاً، إذ قال: «تتخلل هذا الحديث بغض النظر عن اسناده بعض التناقضات الواضحة في محتواه (متنه). يضع هذا الحديث عمر مع زيد وسعيد بن العاص في الوقت الذي كان فيه الاثنان معاً يكتبان القرآن وهذا الامر معروف بحدوثه بطلب من عثمان في فترة طويلة بعد وفاة عمر. كان عمر قلما يتحادث معهما»[٣٣].

ويتساءل بغض النظر عن حكم الآية بعد نسخها، يتساءل عن عدم درجها عند جمع القرآن بقوله: « لا تعنينا هنا الانعكاسات أو التضمينات اللاهوتية والشرعية لمبدأ النسخ ولكن ما يعنينا فقط هو الجمع الفعلي للنص القرآني نفسه. السؤال هنا هو هل كانت هذه الآية مرة جزءاً من النص القرآني أو لا، واذا كانت جزءاً لماذا هي الآن محذوفة من صفحاتها؟»[٣٤].

من المؤكد أنّ النبيّ نفسه لايستطيع أن يعطي رأيه أو يحتمل أو يرفع أو يثبت في القرآن، وإذا رأيناه أثبت أو أشار بوضع آية في موضع معين وغيره؛ فإنه لاينطق ولا يفعل ولا يقرر عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يوحى: ﴿ **قُلْ ما يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَايُوحى إِلَيَّ إِنِّي أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ** ﴾ (يونس١٥).

وجلكريست، كفانا بعض المؤونة في تتمة سقوط هذه الروايات جميعها عن الاعتبار بمخالفتها صريح القرآن، قال: فإن «المشكلة هنا وكذلك فيما يخص الآيات

الآخرى التي يعتبرها الحديث منسوخة هو أن المرء لا يجد سبباً واضحاً للنسخ ولا يدري ما هي الآية التي هي (أحسن منها أو مثلها) التي جاءت لتعوضها؛ لأن القرآن يعلن بصراحة في آيتين (البقرة: ١٠٦): ﴿ **ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها** ﴾ و(النحل ١٠١): ﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ** ﴾ إن الله يبدل الآيات الاصلية بما هو خَيرٌ مِّنْهَا أو مِثْلُهَا»(٣٥).

لقد فَهِمَ من كلمة (آية) بمعنى (الجزء من السورة)، ومن دون أن نستبق الأبحاث، سيتبين في المطلب اللاحق، أن مفردة (آية) في القرآن لها عدة معانٍ مشتركة فيما بينها، كالعلامة، المعجزة، الأمارة، الحكم، أو الجزء من السورة. وسيتضح هناك أنها تعني الحكم من أحكام الله سبحانه من دون باقي المعاني.

فهنا ـ بل في كل مرة ـ تعامل جلكريست مع ظاهر اللفظ للآيات، وهذه هي المشكلة الاساسية التي ابتُلي بها البحث القرآني مع المستشرقين، هي الفهم الخاطئ لظاهر الروايات والآيات القرآنية، بل قد صار منهجاً يتكئون عليه في إثارة الشبهات، إن أعوزتهم الحاجة لذلك، تاركين أسباب نزول الآية، تاركين تأويل الآية وجريها وانطباقها على أي مصداق، وتاركين ظروف ومناخ الآية التي نزلت فيها، والبحث الروائي الذي يتدخل مباشرة في رسم مسار الآية، تاركين العام والخاص والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه، وهناك اللفظ المشترك والمختص والمنقول والمرتجل، وهناك السياق والقرائن الداخلية والخارجية للآية، إذن توجد عدة علوم قرآنية تتدخل في فهم المفردة القرآنية وتحديد اتجاه الآية، وليس الأمر كما يحلو ويشتهيه المستشرقون.

فهم تركوا كل ذلك وتمسكوا بظاهر اللفظ الشايع الصناعي، وهذا الشيء وهذا الفهم من جلكريست، سوف لا يُقْنعُ أحداً سوى العوام من قرائه في بلاد الغرب؛ لأنهم لم تطرق أسماعهم تلك العلوم القرآنية، ولم يعرفوا بأن لها دخلاً في الفهم الصحيح للقرآن.

وعودة على ما تساءل به جلكريست مستغرباً: إذا كان القرآن يقول (نأتِ بخيرٍ منها)، فأين الآية الناسخة التي هي خير منها؟ ويمكن هنا استخراج مفهوم من منطوق جلكريست: بأن تلك الروايات معارضة للقران، ومعارضتها للقرآن تكفي لمحقها؛ لأن القرآن الكريم، هو المرجع والمحور الاساس، والشمس الساطعة التي من خلالها يتبين أيهم النجم المضيء واللامع من الأحاديث والروايات، كي نهتدي به.

ويكمل جلكريست قائلاً معززاً ما بدأ به: «الحديث الذي ذكرنا حول قتلى بئر معونة لم يذكر لنا الآية التي نزلت مكان الآية المنسوخة. نفس الشيء نلاحظه بالنسبة للآيات الأُخر التي ذكرنا، ما الذي عَوَّضها؟ أين الناسخ الذي وجب أن يأتي مكان المنسوخ؟»[٣٦] لكن عدم وجود هذا الناسخ، يفرح به جلكريست ولا يستدل به على دحض تلك الروايات، بل يعدهُ نقصاً واضحاً في القرآن من وجهة نظره التي تعد تلك الكتب المذكورة فيها تلك الآيات (المنسوخة)، هي أصح الكتب بعد كتاب الله، بذلك لا يمكن المناقشة في متونها على حد هذا الاعتقاد.

بينما في المقابل، قد «أجمع المسلمون على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد كما أن القرآن لا يثبت به، والوجه في ذلك ـ مضافا إلى الاجماع ـ أن الامور المهمة التي جرت العادة بشيوعها بين الناس، وانتشار الخبر عنها على فرض وجودها لا تثبت بخبر الواحد فإن اختصاص نقلها ببعض دون بعض بنفسه دليل على كذب الراوي أو خطئه وعلى هذا فكيف يثبت بخبر الواحد أن آية الرجم من القرآن، وانها قد نسخت تلاوتها، وبقي حكمها، نعم قد تقدم أن عمر أتى بآية الرجم وادعى انها من القرآن فلم يقبل قوله المسلمون، لان نقل هذه الآية كان منحصراً به، ولم يثبتوها في المصاحف»[٣٧].

مضافاً إلى ذلك، يحلل العلامة الطباطبائي المسألة تحليلاً عقلياً بقوله: إن النسخ لا يتحقق من غير طرفين ناسخ ومنسوخ، وإن الناسخ يشتمل على ما في المنسوخ من

كمال أو مصلحة، وإن الناسخ ينافي المنسوخ بحسب صورته و إنما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتمال كليهما على المصلحة المشتركة فإذا توفي نبي وبعث نبي آخر وهما آيتان من آيات الله تعالى أحدهما ناسخ للآخر كان ذلك جرياناً على ما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف العصور وتكامل الأفراد من الإنسان،[٣٨] فلا نسخ فيما لا يكون هناك ناسخ، فلنتساءل : ماذا يكون الناسخ هنا كي تتم عملية النسخ ويتحقق طرفا النسخ ؟ و كيف ينسخ لفظ الآية ويبقى حكمها إلى الابد؟ وأي فائدة في نسخ اللفظ حينذاك وهو سند الحكم الذي يجب بقاؤه مادام الحكم باقياً؟[٣٩]

***

المبحث الثاني

حقيقة ارتباط النسخ بجمع القرآن

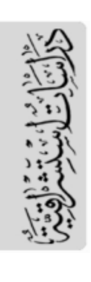
المستشرق جلكريست، تشبث وتعلَّق بأهداب هذه الروايات، محاولةً منه صهر النصوص وجعلها في القالب الذي يخدم أغراضه، زيادةً على ذلك لقَّحها بالفهم غير الصحيح والمغلوط للآيات القرآنية؛ لتكتمل ولادة النتيجة المتقدمة الذكر: هي تحريف القرآن بحذف وتبديل آياته إذ قال منتقداً «تفترض هذه النظرية أن كل جزء من القرآن لم يتم ضَمُّه للمصحف وقت جمعه أو ألغي لسبب آخر وجب أن يكون الله قد نسخه؛ لهذا فلا شيء من القرآن قد فُقِد لأن ما وصلنا هو كل ما أراده الله أن يصلنا من القرآن»[٤٠]؛ لذا سيدور النقاش، مدار ما استدل به (الرواية، والآية).

تحرير محل النزاع:

يعتمد القائلون بهذا الرأي، وهو الرفع والازالة تماشياً مع المعنى اللغوي لهذه الكلمة، والمشهور بنسخ التلاوة دون الحكم ونسخ التلاوة والحكم أي رفع الآية كلياً، اعتمدوا على الآيتين الكريمتين:

الأُولى:الآية ﴿**مانَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها**﴾ (البقرة:١٠٦)، ففسروا كلمة (آية) هنا بالجزء من السورة، ويكون المعنى على هذا: ما ننسخ من آية من آيات القرآن أو نمحها من الاذهان، نأت بآيات خير منها أو مثلها. وبذا قال جلكريست «يجب أخذ النص القائل بالنسخ بمعناه الذي فُهِم على أساسه اصلاً وليس كما يريده العلماء المعاصرون خدمة لأهوائهم الذاتية»(٤١).

الثانية: الآية ﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ** ﴾ (النحل: ١٠١)، وفسروا أيضاً لفظ (آية) فيها بالجزء من السورة، ويكون المعنى على هذا: إذا بدلنا آية من آيات سور القرآن مكان آية أخرى.(٤٢) «هذه الآية تدل بوضوح على استبدال وحذف بعض النصوص من القرآن نفسه فهي لا تقول إن الله استبدل كتاباً معيناً (التوراة أو الإنجيل) بكتاب آخر بل استبدل آية بأخرى»(٤٣).



ولفك رموز هذا النزاع يتسلسل البحث بالآتي:

أولاً ـ دراسة موارد استعمال مادّة (آية): فإنّها في الإصطلاح الإسلامي استعملت في عدة معانٍ، ولّما كانت مادّة (آية) مشتركة بين عدة معانٍ إصطلاحية ولغوية، واستعمل في جميعها في الكتاب والسنّة؛ لابدّ أن يأتي في الكلام قرينة دالّة على المعنى المقصود من الاية، كما هو شأن غيرها من الالفاظ الّتي لها معان متعددة ـ اللفظ المشترك ـ(٤٤).

«ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعيِّنة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه. كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الامر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لانه استعمال للفظ في غير ما وضع له »(٤٥).

ولنضرب مثالاً على المعنى المشترك في المصطلح الإسلامي بـ(الصلاة): إنّ الصلاة كانت في اللّغة بمعنى الدُّعاء، ثم وُضعت لعدّة معان، منها: الصلاة اليومية

وصلاة العيدين والجمعة والكسوف والخسوف وغيرها، فلابدّ في استعمالها من وجود قرينة تعيّن المعنى المقصود من اللفظ، فيقال ـ مثلا ـ: إذا انخسف القمر وجب عليك أن تصلّي ركعتين، فيُفهم المراد بها صلاة الكسوف، وكذلك الشأن مع (الآية)، فإنّها لّما كانت مشتركة في المصطلح الإسلامي بين عدّة معان لاتستعمل في الكلام دونما قرينة تدلّ على المعنى المقصود منها [٤٦].

معنى (الآية) اللّغوي: العلامة الظاهرة على شيء محسوس أو الأمارة الدالّة على أمر معقول[٤٧]، مثال الأول (العلامة الظاهرة على شيء محسوس) في حكاية قول زكريا: ﴿ **قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيّاً** ﴾ (مريم: ١٠)، أي قال اجعل لي علامة واضحة، ومثال المعنى الثاني (الامارة الدالّة على أمر معقول) قوله تعالى ﴿ **وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَهُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ** ﴾ (يوسف: ١٠)، أي كم من أمارة تدل على قدرة الله وحكمته، أو غيرها من صفاته يمرون عليها وهم عنها معرضون.

ومعانيها الاصطلاحية المشتركة:

أ ـ معجزات الانبياء: ﴿ **هذِهِ ناقَةُ اللهِ لَكُمْ آيَةً** ﴾ (الاعراف: ٧٣)، فنفهم من ذكر الناقة أنّ المقصود من الاية، المعجزة للانبياء عليهم السلام[٤٨].

ب ـ «الأشياء البارزة الملفتة للأنظار كالأبنية الشاهقة»[٤٩] كما في قوله تعالى ﴿ **أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ** ﴾ (الشعراء: ١٢٨).

ج ـ بمعنى الحكم، قال الراغب في مفرداته: «ولكل جملة من القرآن دالة على حكم، آية سورة كانت أو فصولا، أو فصلاً من سورة»[٥٠].

أي كلّ حكمٍ من شريعة الله جاء في فصل أو فصول من القرآن أو الكتب السماوية الأُخرى. ففي قوله تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللهِ وَالْـحِكْمَةِ** ﴾ (الاحزاب: ٣٤)، فبقرينة لفظي «مَا يُتْلَى» و«الْـحِكْمةِ» نفهم أنّ المراد من

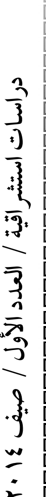
الآيات أحكام من الشرع الإسلامي جاءت في فصول من القرآن الكريم وحِكَم إلهيّة، وذلك بقرينة معنى: تلا الكتاب تلاوة: قرأه بتدبّر في معانيه، والتدبّر في المعنى يصدق على تفهّم معاني الاحكام. وكذلك (الحِكْمَة) يكون في ما جاء بمعاني الآيات[٥١].

د ـ بمعنى جزء من السورة مشخص بالعدد: وهنا يجب الإشارة إنّ لفظ (آية) جاء مفرداً أربعٌ وثمانون مرّةً، وجاءت بلفظ المثنى (آيتين) مرّة واحدة، وجاءت بلفظ الجمع (آيات) ثمانٌ وأربعون ومائة مرّة. وإنّ هذا المعنى (جزء من السورة مشخص بالعدد) للفظ آية لم يَرد في القرآن الكريم، إلا بغير لفظ الجمع، وقد قُصد من (الآية) هنا ألفاظ الجملة القرآنية دون معناها. كما في قوله تعالى: ﴿**الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْـمُبِينِ**﴾ (يوسف: ١)، وقوله تعالى: ﴿**المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ١)، فنفهم من السياق ﴿**الر**﴾ والاشارة بـ ﴿**تِلْكَ**﴾ إليها، قرينة دالة على أنّ المقصود من الآيات، مجموعات تتكون من حروف كالالف واللاّم والرّاء. إذن فإنّ معنى الآيات هنا مجموعات لفظيّة اعتبر فيها تجمع الالفاظ دون المعنى، وهي المجموعات الّتي تشخّص بالاعداد، ومن مجموعها تتكوّن السورة.[٥٢]

«وبناءً على القول بعدم وجود المشترك اللّفظي في القرآن، فلابدّ أيضاً من القول بلزوم وجود قرينة تدلّ على الفرد المقصود من مصاديق المعنى الكلِّي عند استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلِّي وإرادة فرد خاص من مصاديقه. وبناء على ما قرّرناه لابدّ إذن من وجود قرينة في الموارد المذكورة في البحث على كلا التقديرين. إذن فإنّ الآية في الكتب السماوية، إمّا أن تكون اسماً لمعانٍ جاءت فيها وهي الأحكام أو اسماً لمجموعة كلمات مُيِّزت بالاعداد في القرآن الكريم»[٥٣].

ثانياً ـ مناقشة الاستدلال بآية ﴿**ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها**﴾:

فقد فسروا (آية) بمعنى الجزء من السورة وكذا قال جلكريست: «كلمة آية



تعني هنا وفي حالات أخرى، النص القرآني نفسه كما هو مذكور في الآية ٧ من سورة آل عمران: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ**﴾... كذلك سورة هود الآية ١: ﴿**الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ ... كلمة (آية) وردت كثيراً في القرآن وتعني عادة (علامة) من الله (يعني معجزاته الخارقة أو النذر إلى البشرية) لكن من الواضح إنه ليست هذه هي الآيات التي يقال إنها نُسِخت. الآية المذكورة لا تتحدث إلا عن آيات الكتاب ولايمكن أن تكون إشارات إلى المعجزات التي كان الله يظهرها من أجل إنذار عباده لأنها أحداث تاريخية محضة وقعت »[٥٤].

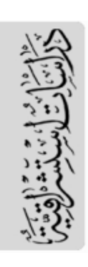
يبدو أن جلكريست لا يختلف مع القول بأن كلمة (آية) من المشتركات اللفظية التي تحتاج إلى قرينة لتحديد المعنى المراد منها، لكنه صادر المطلوب في عدة أحيان ومنها هذه المرة، فقد حصر كلمة (آية) في معنيين فقط لا ثالث لهما: الأول بمعنى النص القرآني وجزء من السورة، والآخر: بمعنى المعجزة والعلامة الدالة لإنذار الناس؛ لكي يبقى في إطار ذينك المعنيين، فيقع الاختيار بدون شك وعناء على المعنى الأول دون الآخر.

وهذا الحصر ليس تامّاً، فقد ثبت قبل قليل إنها مشترك بين خمسة معانٍ، بينها اثنان لغوية وثلاثة في المصطلح القرآني الإسلامي، واُستعملت بجميع معانيها بكثرة في القرآن الكريم. وعلى هذا الغرار أدرج الراغب الأصفهاني تلك المعاني تحت قسمين عندما قال في الأول: يقال لكل جملة من القرآن دالة على حكم آية، سورة كانت، أو فصولاً أو فصلاً من سورة. وفي الثاني: وقد يقال لكل كلام منه منفصل بفصل لفظي آية. وعلى هذا اعتبار آيات السور التي تعد بها السورة[٥٥].

ويكون المعنى على قولهم (أن الآية تعني اللفظ الجزء من السورة): ما ننسخ من آية من سور القرآن، أو ننسها حكماً وتلاوةً، نأت بخير منها.

ويقال في مناقشتها: أوّلا ـ ذُكر أن مادّة (الآية) مشتركة بين معناها اللّغوي وعدّة معان اصطلاحية واللفظ المشترك بين عدّة معان لا يستعمل في الكلام دونما وجود قرينة تشخّص المعنى المقصود من بين تلك المعاني(٥٦).

فإن احتياج اللفظ المشترك إلى القرينة إنما هو لتعيين المراد، لكونه موضوعاً لمسميات متعددة، فحيث يطلق يدلّ على تلك المسميات. فلا يمكن حصول جميعها في الذهن، ولا البعض دون البعض؛ لاستواء نسبة البعض إليها(٥٧) «لأنّه مع عدم نصب هذه القرينة لا يفهم المعنى من اللفظ كما هو واضح»(٥٨).



ثانياً ـ السؤال هنا ما هي القرينة الصارفة إلى المعنى المعين في آية ﴿**ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها**﴾ ؟ «جاءت القرينة على المعنى المقصود من الآية في الكلام كالاتي: إنّ هذه الآية جاءت ضمن مجموعة آيات يعاتب اللهّ فيها اليهود إن لم يؤمنوا بهذا القرآن وبشريعة خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله ولا بالإنجيل وشريعة عيسى بن مريم عليه السلام»(٥٩) فقد قال اللهّ تعالى فيها: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ وَقَفَّيْنا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّما جاءَكُمْ رَسُولٌ بِما لا تَهْوى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقاً تَقْتُلُونَ** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **وَلَـمَّا جاءَهُمْ كِتابٌ مِنْ عِنْدِ الله مُصَدِّقٌ لِـمَا مَعَهُمْ وَكانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ الله عَلَى الْكافِرِينَ...** ﴾ ، ﴿ **وَإِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِما أَنْزَلَ اللهُ قالُوا نُؤْمِنُ بِما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَيَكْفُرُونَ بِما وَراءَهُ...** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ آياتٍ بَيِّناتٍ وَما يَكْفُرُ بِها إِلاَّ الْفاسِقُونَ...** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَلاَ الْـمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ... وَلَنْ تَرْضى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصارى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...** ﴾

(البقرة: الآيات ٨٧-١٢٠)، وعلى هذا، «فإنّ معنى «ما ننسخ»: ما ننسخ من حكمٍ ـ مثل حكم القبلة والعيد في يوم السبت ـ من كتاب موسى عليه السلام التوراة، أو كتاب عيسى عليه السلام الانجيل، نأت بخير منها، حكم استقبال الكعبة في القرآن الكريم والعيد في يوم الجمعة، في الكتاب وسنّة الرسول صلى الله عليه وآله»[٦٠].

وعليه جاء في تفسير الفخر الرازي ينقل جواب أبي مسلم بن بحر الأصبهاني (٢٤٥-٣٢٢ هـ): «المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية»[٦١] ومن الناس من أجاب على هذا الاعتراض بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا، ولقائل أن يقول: لا نسلّم أن لفظ الآية مختص بالقرآن، بل هو عام في جميع الدلائل[٦٢].

وهذا الكلام ليس معناه أن يقال بعدم وجود النسخ في القرآن فعلاً، وبنفس الوقت يمكن إثبات النسخ من طريق آخر أو بآية أخرى، بغير آية «ما ننسخُ من آيةٍ». وجاء في الميزان ما يؤكد القول المتقدم «إن كون الشيء آية يختلف باختلاف الأشياء والحيثيات والجهات، فالبعض من القرآن آية لله سبحانه باعتبار عجز البشر عن إتيان مثله، والأحكام والتكاليف الإلهية آيات له تعالى باعتبار حصول التقوى والقرب بها منه تعالى، والموجودات العينية آيات له تعالى باعتبار كشفها بوجودها عن وجود صانعها وبخصوصيات وجودها عن خصوصيات صفاته وأسمائه سبحانه، وأنبياء الله وأولياؤه تعالى آيات له تعالى باعتبار دعوتهم إليه بالقول والفعل وهكذا ...

ومن جهة أخرى الآية ربما كانت في أنها آية ذات جهة واحدة وربما كانت ذات جهات كثيرة، ونسخها وإزالتها كما يتصور بجهته الواحدة كإهلاكها كذلك يتصور ببعض جهاتها دون بعض إذا كانت ذات جهات كثيرة، كالآية من القرآن تنسخ من

حيث حكمها الشرعي وتبقى من حيث بلاغتها وإعجازها ونحو ذلك. وهذا الذي استظهرناه من عموم معنى النسخ هو الذي يفيده عموم التعليل المستفاد من قوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ** ﴾ »(٦٣).

وورد في تفسير العياشي «عن يعقوب بن سعيد عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قول الله: ﴿ **وَما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ قال: خلقهم للعبادة، قال: قلت وقوله: ﴿ **وَلايَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذلِكَ خَلَقَهُمْ** ﴾ فقال: نزلت هذه بعد تلك»(٦٤).

وعقّب العلامة الطباطبائي على الرواية قائلاً: «وفيها دلالة على أخذه عليه السلام النسخ في الآية أعم من النسخ الواقع في التشريع ... وبعبارة واضحة: الآية الأولى تثبت للخلقة غاية وهي العبادة... ، فالآية الثانية تثبت للخلقة غاية، وهو الرحمة المقارنة للعبادة والاهتداء ولا يكون إلا في البعض دون الكل والآية الأولى كانت تثبت العبادة غاية للجميع فهذه العبادة جعلت غاية الجميع من جهة كون البعض مخلوقاً لأجل البعض الآخر وهذا البعض أيضاً لآخر حتى ينتهي إلى أهل العبادة وهم العابدون المخلوقون للعبادة فصح أن العبادة غاية للكل، نظير بناء الحديقة وغرس الشجرة لثمرتها أو لمنافعها المالية»(٦٥).

وفي شأن نزول الآية قال الشيخ مكارم الشيرازي: «الآية الأُولى تشير أيضاً إلى بُعد آخر من أبعاد حملة التشكيك اليهودية ضد المسلمين. كان هؤلاء القوم يخاطبون المسلمين أحياناً قائلين لهم إن الدين دين اليهود وأن القبلة قبلة اليهود، ولذلك فإن نبيّكم يصلي تجاه قبلتنا (بيت المقدس)، وحينما نزلت الآية ﴿ **قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْـمَسْجِدِ الحَرامِ** ﴾ (البقرة: ١٤٤)، وتغيّرت بذلك جهة القبلة، من بيت المقدس إلى مكة، غيّر اليهود طريقة تشكيكهم،

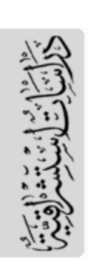
وقالوا: لو كانت القبلة الأُولى هي الصحيحة، فلم هذا التغيير؟ وإذا كانت القبلة الثانية هي الصحيحة، فكلّ أعمالكم السابقة ـ إذن ـ باطلة. القرآن الكريم في هذه الآية يردّ على هذه المزاعم وينير قلوب المؤمنين ويقول: ﴿ **ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها** ﴾ وليس مثل هذا التغيير على الله بعسير ﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ ؟! الآية التالية تؤكد مفهوم قدرة الله سبحانه وتعالى وحاكميته في السماوات والأرض وفي الأحكام، فهو البصير بمصالح عباده: ﴿ **أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ** ﴾ »[٦٦].

أمّا قوله تعالى: «نُنْسِهَا» قال المستشرق جلكريست «أصلها من فعل نسي الذي يعني أينما وجد في القرآن فقدان الشيء من ذاكرة الإنسان »[٦٧]. وإن جلكريست يعتبرها بنفس المعنى الذي تعطيه كلمة (ننسخ) لذا يقول: كان الفهم العام لدى العلماء المسلمين من الاجيال الاولى هو أن أي جزء من القرآن ينسخه الله برمته كان يطلب من الناس أن ينسوه بالكامل (مَانَنْسَخ...أَوْنُنْسِهَا) أي ننسخها أو ننسها والكلمتان تعدان كياناً واحداً؛ لذا عندما كانت آية الرجم مخزونة في ذاكرة صحابي متميز مثل عمر، كان يفترض عند سحب النص من القرآن حقاً، أن تبقى كسنة، فان التعاليم والفروض المبينة في القرآن بقيت مع ذلك ملزمة كجزء من السنة النبوية[٦٨].

فيقال هنا في كلمة (نُنْسِهَا) إمّا أن يكون من مادّة (أنساها ينسيها) أو من (أنسأها ينسئُها). والإنساء إفعال من النسيان وهو بمعنى الإذهاب عن العلم والذكر وهو كلام مطلق أوعام غير مختص برسول الله صلى الله عليه وآله بل غير شامل له أصلاً[٦٩] لقوله تعالى: ﴿ **سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسى * إِلّا ما شَاءَ اللهُ** ﴾ فإذا «كان من مادّة (أنساها) يتضح معناها بعد التنبّه على أنّ اللهّ سبحانه أرسل عشرات الأُلوف من الأنبياء في أُممٍ أُبيدت وانقرضت ممّن لم ترد أسماؤهم في القرآن، ولم يذكر الله أخبارهم فيه، وإنّما ذكر الله في القرآن أسماء بعض أنبياء بني إسرائيل والعرب الّذين عاشوا في المنطقة ـ الجزيرة العربية ـ وما حولها. وذكر بعض قصصهم وترك قصص سائر الانبياء

أمثال هبة الله شيث بن آدم عليه السلام وعزير الّذي قال اليهود: إنّه ابن الله. ترك الله سبحانه قصص بعضهم. وعلى هذا يكون معنى «أَوْ نُنْسِهَا» ما ننس ممّا في كتب السابقين، نأت بخير منها وأكمل، مثل ما في القرآن وشريعة خاتم الانبياء»(٧٠).

وإذا كان من مادّة (ينسئها) وأنسأه ينسئه، أي: «من نسيء نسيئاً إذا أخر تأخيراً فيكون المعنى على هذا: ما ننسخ من آية [والآية هنا لا تعني الجزء من السورة] بإزالتها أو نؤخرها بتأخير إظهارها نأت بخير منها أو مثلها»(٧١).



وعلى هذا يكون المعنى: والحكم نؤخِّر تبليغه بما فيه خير للناس في ذلك الزمان مثل تأخير تبليغ نسخ حكم استقبال بيت المقدس إلى هجرة الرسول صلى الله عليه وآله إلى المدينة. وهذا المعنى هو المراد من «نُنْسِهَا» وليس المعنى الاوّل.(٧٢)

ثالثاً ـ مناقشة الاستدلال بآية ﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ** ﴾ وقال جلكريست فيها: إن القرآن في هذه الآية يشير إلى آيات الكتاب نفسه وليس الكتب السماوية السابقة. وهذا بالذات السبب (أي ادعاء أن الله قد استبدل بعضاً من آياته القرآنية السابقة) الذي دفع خصوم محمد لاتهامه بالتزوير لأنهم اعتقدوا أن مسألة النسخ هذه لم تكن سوى ذريعة لتبرير نسيان محمد لنصوص سابقة أو لاستبدالها (٧٣).

في مناقشة الاستدلال بهذه الآية يمكن القول بأنّ الآية هنا مما هو من قبيل المعاني أو الأعيان الخارجية كما في قوله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ يَكُنْ لَـهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَماءُ بَنِي إِسْرائِيلَ**﴾ (الشعراء: ١٩٧) (٧٤)؛ لأنها نزلت ضمن مجموعة آيات يتحدّث فيها الله ـ جلّ اسمه ـ عن القرآن وأدب قراءته، وتشكيك المشركين من أهل مكّة، وإدحاض افترائهم، حيث يقول ـ عزّ اسمه: ﴿ **فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ * وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ** ﴾ «إشارة إلى النسخ(*) وحكمته وجواب

عما اتهموه صلى الله عليه [وآله]وسلم به من الافتراء على الله، و الظاهر من سياق الآيات أن القائلين هم المشركون و إن كانت اليهود هم المتصلبين في نفي النسخ»(٧٥)

﴿ **قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدىً وَبُشْرى لِلْمُسْلِمِينَ * وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ * إِنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللهِ لا يَهْدِيهِمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ * إِنَّما يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللهِ وَأُولئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ** ﴾ (النحل: ٩٨-١٠٥)، فمن خلال السياق يكون المعنى ﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً** ﴾ أي: بعض أحكام القرآن المذكورة في فصلٍ أو فصولٍ منه، (مكان آية) أي: مكان بعض أحكام التوراة أو الانجيل المذكورة في فصلٍ أو فصولٍ من أحدهما، والله أعلم بما ينزِّل، وحكمته، ﴿ **قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ** ﴾ في ما أتيتَ به من الكتاب المجيد(٧٦) ﴿ **قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدىً وَبُشْرى لِلْمُسْلِمِينَ * وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ** ﴾ إذن فالآية أجنبية عن نسخ التلاوة(٧٧).

«ويؤكّد ما ذُكر أربعة أُمور:

١ ـ بدء المجموعة بذكر القرآن.

٢ ـ إيراد الضمير المذكور في «نَزَّلَهُ» فإنّه لو كان القصد من «نَزَّلَهُ»: الآية من السورة لكان ينبغي أن يقول ـ عزّ اسمه ـ (نزّلها)، أي نزّل الآية من السورة، ولما أعاد الله ـ سبحانه ـ الضمير إلى المذكّر، ظهر أنّ المقصود من الآية هو القرآن أو حكم في القرآن، ولهذا أعاد الضمير إلى معنى (الآية) وهو القرآن أو الحكم المذكّر.

٣ ـ حكايته قولهم بأنّه «يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» وكان قصد المشركين من تعليم البشر تعليم البشر إيّاه القرآن أو بعض أحكام القرآن ـ معاذ الله ـ ولم يقصدوا تعليمه آية واحدة من القرآن.

٤ ـ أمره الرسول باتباع ملة إبراهيم وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿ **إِنَّما جُعِلَ السَّبْتُ عَلَى الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ** ﴾ (النَّحل: ١٢٤)، وهم بنو إسرائيل، ثمّ ختم الآيات بقوله

تعالى: ﴿ **وَعَلَى الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا ما قَصَصْنا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ** ﴾ (النَّحل: ١١٨)» [٧٨].

وهناك آيات أحكام من سورة النحل آية ١١٣ – ١١٨« تذكر فيها محرمات الأكل ومحللاته ونهي عن التحليل والتحريم ابتداعاً بغير إذن الله وذكر بعض ما شرع لليهود من الأحكام التي نسخت بعد، وفي ذلك عطف على ما تقدم من حديث النسخ في قوله: ﴿ **وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ** ﴾ وإشارة إلى أن ما أنزل على النبي صلى الله عليه وآله إنما هو دين إبراهيم عليه السلام المبني على الاعتدال والتوحيد مرفوعاً عنه ما في دين اليهود من التشديد عليهم قبال ظلمهم».[٧٩] وقوله تعالى: ﴿**بَلْ أَكْثَرُهُمْ لايَعْلَمُونَ** ﴾ أي أكثر هؤلاء المشركين الذين يتهمونك بقولهم: ﴿**إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ**﴾ لايعلمون حقيقة هذا التبديل والحكمة المؤدية إليه بأن الأحكام الإلهية تابعة لمصالح العباد ومن المصالح ما يتغير بتغير الأوضاع والأحوال والأزمنة فمن الواجب أن يتغير الحكم بتغير مصلحته فينسخ الحكم الذي ارتفعت مصلحته الموجبة له بحكم آخر حدثت مصلحته [٨٠].

« وأخيراً لم نجد في ما ذكروا من التفاسير رواية عن رسول اللهّ صلى الله عليه وآله أنّه فسّر لفظ (آية) في الموردين هنا بالاية الّتي هي جزء من السورة كما قالوا به، وإنّما نقلوا ذلك من المفسِّرين »[٨١].

وهكذا فإن الآيتين في المقام، بعيدتان عن الفهم الذي فهمه جلكريست والذي استلّه بطريقة وبأخرى من الموروث الإسلامي إشارة منه إلى نسخ التلاوة والحكم، ونسخ التلاوة دون الحكم كما قال: «هذه الآية [آية ما ننسخ، أو آية وإذا بدلنا] تدل على إمكانية نسخ (أي حذف وإلغاء) بعض المقاطع القرآنية في حين تنزل مقاطع جديدة تعتبر ناسخة معوضة لها »[٨٢]. بينما المستشرق واط، فهم فهماً مغايراً بعد أن ضرب مثالاً لنسخ الحكم دون التلاوة قال: «وعلى أية حال، فقد ظلت الآيات المنسوخة والآيات الناسخة معاً في النص القرآني »[٨٣]، لكنه كما تقدم بيانه سابقاً بأنه

يمكن إثبات وقوع النسخ (نسخ الحكم دون التلاوة كآية النجوى الغير مستلزم للتحريف) لكن بطريق آخر غير هذين الموردين.

خلاصة البحث ونتائجه

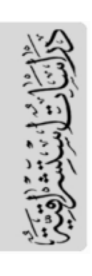
• **أولاً**: من خلال ما تقدم لا يسع الباحث إلا أن يتوقف عند الروايات التي أصبحت أداة طيّعة بيد المستشرق للتشكيك بالنص القرآني، وحال لسانهم يقول: من فمكم أدينكم أيها المسلمون وهذه كتبكم المعتمدة عندكم ونحن نستشهد بها ولم نأت لكم بشيء من خارجها.

والمستشرقون لا أدري إن كانوا يعلمون أو لا، أن لا قيمة لهذه الروايات عند المنصفين والمعتدلين والعقلاء والمخلصين من علماء وأهل هذه الأمة، بل متغافلون أن مصداقية هذه الكتب بما فيها كتابى البخارى ومسلم، مختلفٌ عليه عند العلماء بين القبول والرفض، والمشكلة الأكبر مع من يصر حتى الآن من رجال الدين على رفض دعوة إعادة تقييم كتب الحديث المعروفة بكتب الصحاح على ضوء المعارف الحديثة والأسس التى وضعها العلماء لصحة السند والمتن معاً، وعدم الاكتفاء بصحة السند فقط، فإن كل من سيسلّم بصحتها ليس أمامه من مجال سوى التشكك فى مسألة وصول القرآن إلينا تاماً بالطريقة والأسلوب الذى أوحى به إلى محمد صلى الله عليه [وآله]وسلم[٨٤] فحاولوا توجيه ما لديهم من روايات وحلاً لمعضلتها التي تستلزم نقصان القرآن، قالوا إنها من منسوخ التلاوة ولو فُرض الحكم باقياً إلى الابد، أو من منسوخ التلاوة والحكم معاً[٨٥].

لذا فقد سعى أعداء الأمة منذ ظهور هذه الروايات فى منتصف القرن الثانى وأوائل القرن الثالث الهجرى (وهى المدة التى تم فيها تدوين السنة وسيرة الصحابة والنبى والمغازى وروايات جمع القرآن وغيرها) إلى الطعن فى سلامة القرآن واختلاق

روايات أخرى ودسها والترويج لها بين المسلمين بعد وضع أسانيد معتمدة لها عند كبار علماء الحديث والجرح والتعديل، فبدأت هذه الروايات تشق طريقها بخطى متسارعة إلى كتب الصحاح والسيرة، حتى استقر لها الحال ووجدت لها موضع في كتب الصحاح[٨٦].

• **ثانياً:** يمكن القول، إن جميع هذه الروايات مطروحة؛ لأن «قوة أي سلسلة تساوي فقط قوة أضعف حلقة فيها»[٨٧] والحلقة الضعيفة في هذه الروايات، إنها «تخالف صريح القرآن الكريم، ولم يصح شيء من أسانيدها بتاتاً»[٨٨] فتعارض قوله تعالى ﴿ **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها** ﴾ مع ملاحظة أن تلك الروايات جميعها لم تصدر عن النبي ولم تُسند إليه، وهذا ما يحيلها عرضةً للشكوك.



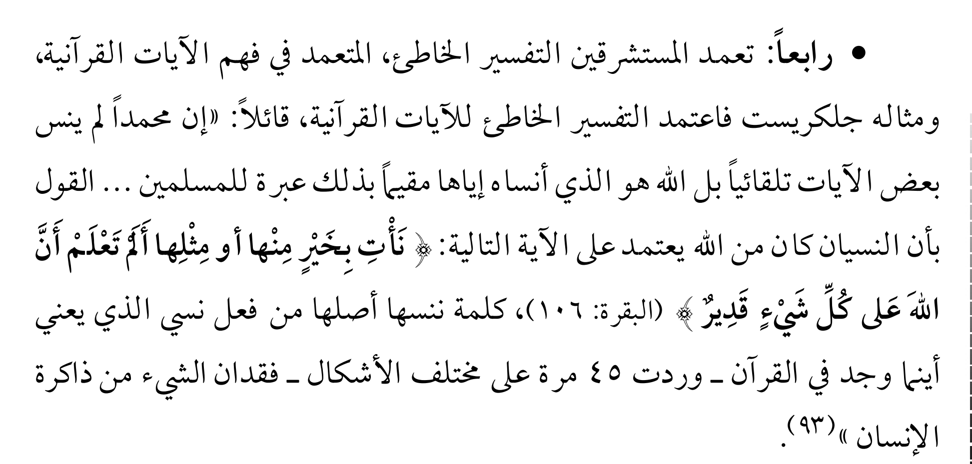
وأكد السيد الخوئي: بأن نسخ التلاوة هذا إما أن يكون قد وقع من رسول الله صلى الله عليه وآله وإما أن يكون ممن تصدى للزعامة من بعده ، فإن أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وآله فهو أمر يحتاج إلى الاثبات. وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب حتى بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وعلى ذلك فكيف تصح نسبة النسخ إلى النبي صلى الله عليه وآله بأخبار هؤلاء الرواة ؟ مع أن نسبة النسخ إلى النبي صلى الله عليه وآله تنافي جملة من الروايات التي تضمنت أن الاسقاط قد وقع بعده. وإن أرادوا أن النسخ قد وقع من الذين تصدوا للزعامة بعد النبي صلى الله عليه وآله فهو عين القول بالتحريف[٨٩].

فالمسألة لا محيص منها (مانعة خلو) لا تخلو: إما الالتزام بسقوط هذه الروايات وأمثالها من العشرات عن الاعتبار، أو الالتزام بصحة واعتبار هذه الروايات ورفعها فوق مستوى الشبهات، وبالتالي «إن الالتزام بصحة هذه الروايات؛ التزام بوقوع التحريف في القرآن»[٩٠]، ففي مقام تعارض الرّوايات، يسقط ما هو أضعف دلالةً

وسنداً وما هو مخالف للقرآن الكريم، وهذه روايات موهمة لتحريف القرآن[٩١].

فيثبت بذلك سقوط هذه الروايات جميعها عن الاعتبار والنظر العلمي؛ لما تقدم، ولاصطدامها بالقاعدة المجمع عليها بين المسلمين والتي يجب الاعتماد عليها، ولا يمكن الاستغناء عنها، وهي «عدم وقوع التحريف في القرآن، وأن الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المنزل على النبي الاعظم صلى الله عليه وآله »[٩٢].

- **ثالثاً:** ثبت للباحث أن المصدر الرئيسي لشبهات المستشرقين في موضوع جمع القرآن، هو التراث الحديثي الإسلامي، ولنقترب أكثر من التشخيص وتحديداً (التراث الإسلامي السني) والذي أخذ بعنق الباحث لهذه النتيجة، دليلٌ يفرض نفسه، وهو: أن المستشرق جلكريست، استدل على شبهاته بروايات وأحاديث جمّة، ولا توجد فيها رواية واحدة في كتابه من الفريق الثاني (التراث الإسلامي الشيعي).



- **رابعاً:** تعمد المستشرقين التفسير الخاطئ، المتعمد في فهم الآيات القرآنية، ومثاله جلكريست فاعتمد التفسير الخاطئ للآيات القرآنية، قائلاً: «إن محمداً لم ينس بعض الآيات تلقائياً بل الله هو الذي أنساه إياها مقيماً بذلك عبرة للمسلمين ... القول بأن النسيان كان من الله يعتمد على الآية التالية: ﴿ **نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أو مِثْلِها أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ (البقرة: ١٠٦)، كلمة ننسها أصلها من فعل نسي الذي يعني أينما وجد في القرآن ـ وردت ٤٥ مرة على مختلف الأشكال ـ فقدان الشيء من ذاكرة الإنسان »[٩٣].

* المصادر والمراجع *

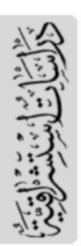
□ خير ما يُبتدئ به كتاب الله القرآن الكريم

أولاً – المصادر والمراجع العربية:

□ الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (٥٠٢ هـ ـ ١١٠٨ م)

١ – المفردات في غريب القرآن، ضبطه: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.

□ البخاري : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي (ت ٢٥٦هـ).
٢- الجامع الصحيح المختصر المعروف بصحيح البخاري، تح: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة ـ بيروت، ط٣ ـ ١٩٨٧م.
□ ابن حنبل ،أحمد: أبو عبد الله بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ).
٣- مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة ـ القاهرة، ط: بلا (د.ت).
□ الحاكم: محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ) .
٤- المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١ - ١٩٩٠.
□ الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢م).
٥- البيان في تفسيرالقرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط٣- ١٩٧٤.
□ الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين (ت٦٠٦هـ).
٦- تفسير مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
□ السيوطي :جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ) .
٧- الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة،ط: بلا، ١٩٦٧ م.
□ الشيرازي: ناصر بن محمد كريم بن محمد باقر مكارم (١٣٤٥ هـ شيراز معاصر).
٨- الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، الاميرة للطباعة والنشر - بيروت، ط٢ -٢٠٠٩م .
□ الطباطبائي: محمد حسين، (ت ١٤٠٢ هـ)
٩- الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
□ العاملي: الشيخ جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين الدين (ت ١٠١١هـ)
١٠- معالم الدين وملاذ المجتهدين، تح: لجنة التحقيق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ـ ايران، ط: بلا (د.ت).
□ عبد الحميد، هشام كمال.
١١- الحقيقة والاوهام في قضية جمع القرآن، دار البشير -القاهرة، ط١ - ٢٠١١م.
□ العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر الشافعي (ت ٨٥٢ هـ).
١٢- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٧٩هـ .
□ العسكري: السيّد مرتضى بن السيّد محمّد إسماعيل بن محمّد شريف (ت ١٤٢٨ هـ).
١٣- القرآن الكريم وروايات المدرستين،المجمع العالمي لأهل البيت، بيروت ط١ - ٢٠١٠م.
□ العياشي: أبى النضر محمد بن مسعود بن عياش، السمرقندي.
١٤- تفسير العياشي، تح: الحاج هاشم الرسولى المحلاتى، الناشر: السيد الجليل الحاج السيد محمود



الكتابى واولاده صاحب، المكتبة العلمية الإسلامية، إيران ـ طهران، ط: بلا (د.ت) .

□ القدسي، أحمد .

١٥ - انوار الاصول، تقريراً لأبحاث الاستاذ آية اللهّ العظمى الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ، المطبعة: أمير المؤمنين عليه السلام، ط : بلا .

□ الكوراني: الشيخ علي الكوراني العاملي، (معاصر) .

١٦ - تدوين القرآن، الناشر: دار القرآن الكريم، المطبعة: باقري، ط١، ١٤١٨هـ .

□ المحمدي: د فتح الله.

١٧ - سلامة القرآن من التحريف، دار مشعر، إيران ـ طهران ـ ١٤٢٤ هـ ط: بلا .

□ مسلم، بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ).

١٨ - صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١ - ١٩٥٥م .

□ المظفر: محمد رضا، (ت ١٣٨٣ هـ) .

١٩ - اصول الفقه، تح: صادق حسن زادة المراغي، منشورات العزيزي، قم المقدسة، ط٢- ٢٠٠٧م.

□ معرفة، محمد هادي .

٢٠ - التمهيد في علوم القرآن، مؤسسة التمهيد، إيران ـ قم المقدسة، ط١ - ٢٠٠٧م .

□ مقدمتان في علوم القرآن:

٢١ - مقدمة كتاب (المباني لنظم المعاني) ومقدمة ابن عطية، تصحيح: المستشرق، آرثر جفري، مكتبة الخانجي ـ مصر، ومكتبة المثنى ببغداد، المطبعة: السنة المحمدية ـ ١٩٥٤م .

□ المناوي:زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣٠هـ) .

٢٢ - الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط: بلا (د.ت).

□ الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان، (ت ٨٠٧ هـ).

٢٣ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت ـ ١٤١٢ هـ ط : بلا.

ثانياً ـ الكتب الاجنبية:

□ Gilchrist, John

٢٤- Sharing the Gospel with Muslims, life challenge assistance network, Kenya , ٢٠٠٣

٢٥- JAM' AL-QUR'AN, publisher: jesus to the muslims, republic of south Africa –benoni , printers in : industrial press ١٩٨٩

٢٦- الكتاب المقدس هو كلمة الله، ط١، ١٩٨٧. The Good Way

٢٧- CH - ٨٤٨٦ Rikon, Switzerland

□ وات، مونتجمري، (ت ٢٠٠٦م).

٢٨- الإسلام والمسيحية، ترجمة د عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: بلا، ١٩٩٨م.

ثالثاً ـ مواقع شبكة الانترنت:

٢٩- مجموعة تسجيلات فديو لمناظرات بين المستشرق جون جلكريست وبعض من علماء المسلمين على الرابط:

http://www.youtube.com/results?search_query=Shabir+Ally+John+Gilchrist&oq=Sha

* هوامش البحث *

(١) كتاب: تقاسم الإنجيل مع المسلمين، لجون جلكريست، ص٩.

Gilchrist, John, Sharing the Gospel with Muslims See, p٩.

(٢) تسجيل فديو لمجموعة من المناظرات بين جلكريست وشبير، في موقع اليوتيوب على الرابط:

http://www.youtube.com/results?search_query=Shabir+Ally+John+Gilchrist&oq=Sha

(٣) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,٢٠

(٤) sse, Ibid , p ٨٢

(٥) ٨٥، Ibid, p

(٦) ٨٤، Ibid, p

(٧) Ibid, p٨٤.

(٨) ظ: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١، ص٢٤٦ -٢٤٧، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦.

(٩) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١، ص٦٩، تفسير سورة البقرة. آية ٢١ -٢٥.

(١٠) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p ٨٦

(١١) Ibid, p٨٦.

(١٢) Ibid, p٨٥.

(١٣) صحيح البخاري، ج٤، ص١٩١٣، رقم الحديث: ٤٧١٩، باب القراء من اصحاب النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم.

(١٤) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p ٨٨.

(١٥) السيد الخوئي، البيان، ص٢٨٥.

(١٦) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, see p٨٧.

(١٧) مسند أحمد، ج٣٦، ص٢٣٧، رقم الحديث، ٢١٩٠٦.

(١٨) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p ٨٩.

(١٩) See, Ibid, p ٩٠ .

(٢٠) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، بتعليق الذهبي، ج٢، ص٢٤٤.

(٢١) ظ: الكوراني، تدوين القرآن، ص١٢٤.

(٢٢) صحيح مسلم، ج٣، ص١٠٠، رقم الحديث، ٢٤٦٦.

(٢٣) ظ: صحيح البخاري، ج٥، ص٢٣٦٥، رقم الحديث، ٦٠٧٤، باب ما يتقي من فتنة المال.

(٢٤) ظ: مسند أحمد بن حنبل، ج٣، ص٣٤١، الحديث، ١٤٧٠٦، باب مسند جابر بن عبد الله رضوان الله عليه.

(٢٥) مقدمتان في علوم القرآن، تح، المستشرق آرثر جفري، ص٨٥.

(٢٦) الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٧،ص٢٩٦، رقم الحديث،١١٥١٠، باب سورة لم يكن.

(٢٧) ظ: الكوراني، تدوين القرآن، ص١٢٢.

(٢٨) ظ: المناوي، عبدالرؤوف بن تاج العارفين، الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية، ص٣٧.

(٢٩) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج١١، ص٢٥٨. باب ما يتقى من فتنة المال.

(٣٠) السيد الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص٢٨٥.

(٣١) السيد الخوئي، البيان، ص ٢٠٢.

(٣٢) السيوطي، الاتقان، ج٣، ص٨٦. ونقلها جلكريست بلفظ آخر، عن كتاب موطأ الامام مالك،ج٣، ص٥٨. ينظر: Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p, ٩٤-٩٦

(٣٣) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p, ٩٤

(٣٤) Ibid, p, ٩٤

(٣٥) Ibid, p , ٨٧-٨٦

(٣٦) Ibid, p,٨٧.

(٣٧) السيد الخوئي، البيان، ٢٨٥.

(٣٨) ظ: الطباطبائي، الميزان، ج١، ص٢٤٩، تفسير سورة البقرة، آية١٠٦ –١٠٧ .

(٣٩) معرفة محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج٨، ص٢٦ .

(٤٠) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,٨٦.

(٤١) Ibid, p , ٨٥.

(٤٢) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين،ج٢، ص ٢٩١.

(٤٣) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,٨٥.

(٤٤) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين،ج٢، ص ٢٨٨.

(٤٥) المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج١، ٢٥.

(٤٦) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين،ج٢، ص٢٨٨ -٢٨٩.

(٤٧) ظ: المفردات للاصفهاني، ص٣٤.

(٤٨) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٨٧ -٢٨٨.

(٤٩) الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الامثل، ج١، ٣٣٠.

(٥٠) الراغب الاصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص٤١ -٤٢ .

(٥١) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٨٧ -٢٨٩.

(٥٢) ظ:العسكري، مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج١، ص٢٨٢ -٢٨٣. وينظر:م. ن: ج٢، ص٢٨٧ -٢٨٩ .

(٥٣) م . ن: ص٢٨٩ .

(٥٤) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,٨٣

(٥٥) ظ: الراغب الاصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص٤١ -٤٢ .

(٥٦) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٣.

(٥٧) ظ: العاملي، جمال الدين الحسن نجل الشهيد الثاني زين العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص١٢٥.

(٥٨) القدسي، أحمد، انوار الاصول، تقريراً لأبحاث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ص٩٧.

(٥٩) العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٣.

(٦٠) العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٤.

(٦١) تفسيرالرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج٣، ص٦٣٩.

(٦٢) ظ: م . ن: الصفحة نفسها.

(٦٣) الطبابائي، تفسير الميزان، ج١، ص٢٤٧، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦ -١٠٧ .

(٦٤) تفسير العياشي، ج١، ص١٦٥.

(٦٥) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١، ص٢٥١، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦ -١٠٧ .

(٦٦) الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الامثل، ج١، ص٣٢٧.

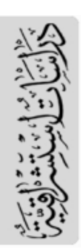
(٦٧) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p ٣٠.

(٦٨) see, Ibid, p ٩٣.

(٦٩) ظ: الطبابائي، تفسير الميزان، ج١، ص ٢٥٠ -٢٥١، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦ -١٠٧ .

(٧٠) العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٤.

(٧١) الطباطبائي، تفسير الميزان، ج١، ص٢٥١، تفسير سورة البقرة، آية ١٠٦ -١٠٧ .



(٧٢) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٤.
(٧٣) see, Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,٨٥.
(٧٤) ظ: الطبابائي، تفسير الميزان، ج١٠، ص٧، تفسير سورة يونس، آية١.
(*) النسخ هنا ليس بمعنى الازالة والرفع والحذف؛ لأن العلامة الطباطبائي بيّن ذلك في موضع آخر قائلاً: ((وكيف كان فالنسخ لا يوجب زوال نفس الآية من الوجود و بطلان تحققها بل الحكم)) الطباطبائي، الميزان، ج١، ص٢٤٦، تفسير سورة البقرة، آية١٠٦ -١٠٧.
(٧٥) م . ن: ج١٢، ص٣٤٥، تفسير سورة النحل، آية ٩٩ – ١٠١.
(٧٦) ظ: العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٦.
(٧٧) ظ: الطبابائي، تفسير الميزان، ج١٢، ص١٣١، تفسير سورة الحجر، آية ١ -٩.
(٧٨) العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٦.
(٧٩) الطبابائي، تفسير الميزان، ج١٢، ص٣٦١، تفسير سورة النحل، آية ١٢.
(٨٠) ظ: م. ن : ج١٢، ص٣٤٦، تفسير سورة النحل ، آية ١٠١.
(٨١) العسكري ، سيد مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص٢٩٧.
(٨٢) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN, p,٨٣
(٨٣) وات، مونتجمري، الإسلام والمسيحية، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ،ص٥٦.
(٨٤) ظ: عبد الحميد، هشام كمال، الحقيقة والاوهام في قضية جمع القرآن، ص٩٤، و ص١٢٢.
(٨٥) ظ: هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج٨، ص٢٤.
(٨٦) ظ: عبد الحميد، هشام كمال، الحقيقة والاوهام في قضية جمع القرآن، ص٩٤، و ص١٢٢.
(٨٧) جلكريست، الكتاب المقدس هو كلمة الله، ص٨.
(٨٨) معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج٨، ص٢٥.
(٨٩) ظ: السد الخوئي، البيان، ص٢٠٥ -٢٠٦.
(٩٠) السيد الخوئي، البيان، ٢٠١.
(٩١) ظ: المحمدي، د فتح الله، سلامة القرآن من التحريف، ص٣٢.
(٩٢) السيد الخوئي، البيان، ٢٠٠.
(٩٣) Gilchrist, John, JAM' AL-QUR'AN:P, ٣٠



الاستشراق..

تاريخه ومراحله(*)

□ بقلم : الدكتور محمد حسن زماني

عضو هيئة التدريس، جامعة المصطفى العالمية

ملخّص البحث :

نسعى في هذا البحث إلى بيان مفهوم الاستشراق وتعريفه الخاص ـ دراسة الإسلام من قبل غير المسلمين ـ ثم نخوض في دراسة تاريخ الاستشراق لنبحث في مراحله الست التي تبدأ منذ البوادر الأولى للعلاقات السياسية بين الشرق والغرب واحتدام الصراع الحضاري بينهما. لننتقل بعد ذلك إلى تعرّف الغربيين على الإسلام، ونقدهم إيّاه على نحوٍ منفرد، وأعمال ترجمة القرآن، والدفاع الكنسي، والحروب الصليبية، ونقل العلوم والحضارة الإسلامية إلى الغرب.

«تنويه: سنأتي على ذكر المراحل الأربع الأُخرى للاستشراق، في بحث لاحق إن شاء الله تعالى».

المفردات الرئيسة : القرآن، الاستشراق، الغرب، الإسلام، الحروب الصليبية، نقل العلوم والحضارة.

تعريف الاستشراق:

إنّ الاستشراق يعني معرفة الشرق، وهي ترجمة لمصطلح «Orientalism» في اللغة الانجليزية.

على الرغم من أنّ كلمتي «orient» و «east» مترادفتان في الدلالة على معنى «الشرق» إلا أنّ كلمة «east» تأتي في الغالب للدلالة على الجهة الشرقية والجانب الشرقي من كل شيء، وقد تستعمل أحياناً للدلالة على النصف الشرقي من الكرة الأرضية. بينما تطلق كلمة «orient» في الغالب على الأقطار الواقعة فى الشرق من البحر الأبيض المتوسط وأوربا[1]. وربما كان هذا هو السبب في اقتباس مفردة «الاستشراق» و «المستشرق» من الكلمة الثانية، وشاع مصطلح «Orientalism» و «Orientalist». وبطبيعة الحال هناك نوع من التسامح في ترجمة كلمة «Orientalism» إلى الاستشراق؛ وذلك لأن اللاحقة «al» تدل على معرفة الأشياء «المتعلقة بالشرق» وليس «الناحية الشرقية من الأرض»، إلا إذا اعتبرنا مفهوم «الشرق» يطلق على ما هو أعم من الأراضي الشرقية وجميع ما يرتبط بها.

بداية ظهور مفردة الاستشراق:

لقد استعمل مصطلح «Orientalist» للمرة الأولى في مستهل عام ١٧٦٦م، حيث ورد في موسوعة لاتينية للتعريف بالأب «بولينوس»[2]، وطبقاً لبعض المؤلفين تعود بداية استعمال هذه المفردة في انجلترا إلى العام ١٧٧٩م أو ١٧٨٠م[3]. ومن ثم انتقل هذا المصطلح إلى اللغة الفرنسية عام ١٧٩٩م، وظهر عام ١٨٣٨م في معجم الاكاديمية الفرنسية[4]. ودخل إلى معجم اكسفورد عام ١٨١٢م[5].

معضلة التعريف:

إنّ ظهور مختلف أنواع الاستشراق، في مراحل مختلفة سواء على المستوى التاريخي والزماني، أو البعد الجغرافي والمكاني، قد أدّى بكلّ واحد من المؤلفين إلى

وضع تعريف خاص للاستشراق ينطبق على مشاهداته ومعلوماته الخاصة، الأمر الذي أفضى إلى ظهور الكثير من التعريفات المختلفة، حتى ذهب بعض المختصين في شؤون الاستشراق[٦] إلى استحالة تدوين تعريف دقيق جامع ومانع للاستشراق.

الرقعة الجغرافية للاستشراق:

١ ـ لقد اشتمل معجم اكسفورد على تعريف أضيق رقعة للاستشراق؛ إذ اقتصر في تعريف الاستشراق على الرقعة الجغرافية للشرق الأقصى فقط، فجاء في تعريف المستشرق: إنه الفرد الياباني أو الصيني:

«Orientalist: Person from Japan or China»[٧].

٢ ـ وفي أوسع رقعة للاستشراق تم تعريف جميع الأقطار الواقعة في شرق الأرض وآسيا، الأعم من الشرق الأوسط والأقصى والأدنى ـ الأعم من البلدان الإسلامية وغيرها ـ بوصفها رقعة لدراسة الغرب للشرق. على ما جاء في المعجم المفصل المسمى بـ «دائرة معارف نيوجرسي الأمريكية»:

«The countries to the Ea(st) and SEA of the Mediterranean»[٨].

٣ ـ وأما أحدث رقعة جغرافية للاستشراق فهي الجغرافية الدينية. إذ تحتوي على المستشرقين الذين قاموا بدراساتهم الاستشراقية منطلقين بدوافع دينية تبشيرية نصرانية أو يهودية، وأحياناً كانت هناك وراء تلك الدراسات دوافع استعمارية مناهضة للإسلام. فعمدوا إلى تجاوز الثغور الجغرافية الأرضية، وأحلّوا محلها الحدود الجغرافية الدينية، وحصروا الرقعة الجغرافية للاستشراق في حدود الأقطار الإسلامية فقط.

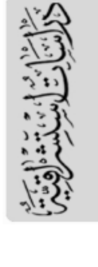
ذهب المستشرق الكبير في القرن العشرين «ماكسيم رودنسن» إلى تعريف الاستشراق على النحو الآتي: «اتجاه علمي لدراسة الشرق الإسلامي وحضارته».

٤ ـ على الرغم من أن وجود مفردة «الشرق» في هذا التعريف يحدد الرقعة

الجغرافية، إلا أنّ التأكيد على قيد «الإسلامي» يشعر بأنه حيثما وجد هذا الملاك وكان الهدف هو التعرف على الإسلام، كان هناك ما يدعو إلى وجود النشاط الاستشراقي في تلك الرقعة أيضاً. من هنا فإنّ كافّة البقاع التي يقطنها المسلمون تشكل موضوعاً لدراسات المستشرقين المتأخرين، حتى لو كانت في أفريقيا أو أوربا أو أمريكا. وفي هذه الحالة سنحصل على خارطة رابعة للاستشراق.

الحدود المعرفية للاستشراق:

لقد نظر المستشرقون ـ في مختلف العصور وشتى انتماءات المدارس الاستشراقية المختلفة ـ إلى الاستشراق من زوايا وآراء متنوّعة، فكانت كل مجموعة منهم تبحث فى موضوع خاص من موضوعات الشرق:



١ ـ معلومات الشرق الجغرافية والتاريخية:

إن أبسط أنواع الاستشراق هو ذلك الذي يبحث في عدد المدن أو القرى والأرياف في كل قطر شرقي، وسلاسله الجبلية المهمة، والأنهار والبحار والبحيرات الشهيرة، وأنواع الزراعة والصناعة، والمعادن، والثروات، والسابقة التاريخية لذلك القطر.

وقد ألّفت الكثير من كتب المستشرقين بشأن هذا الموضوع بالتحديد، وأقدمها يتمثل بكتب الرحلات التي ألفها الرحالة الغربيون الذين كانوا في القرون المنصرمة يدوّنون مشاهداتهم. وإنّ التعريف المتقدم في معجم نيوجرسي ناظر إلى هذا المعنى.

٢ـ اللغة والفن والأدب وما إلى ذلك من خصائص البلدان الشرقية:

إنّ هذا الجانب من الاستشراق علاوة على أنه يضم مساحة كبيرة من نشاط المراكز الاستشراقية ـ وهو الذي تتكفل به الفروع والكليات الاستشراقية ـ يشكل

مقدمة لا مندوحة عنها في إعداد المستشرق ومنحه إمكانية البحث والتحقيق المباشر في الأقطار الشرقية.

جاء في معجم اكسفورد أنّ أهمّ رقعة معرفية في الاستشراق هي تلك التي تقوم على «اللغة والفن» الشرقي، ثمّ تليهما سائر خصائص الأقطار الشرقية الأخرى، وقد تم تعريف المستشرق في هذا المعجم على النحو الآتي:

«The person who studies the language, arts, etc... of oriental countries»[٩].

وقد ذهبت دائرة معارف نيوجرسي الأمريكية في واحد من التعريفات إلى القول باعتبار «اللغة والأدب»، داخلين في دائرة الاستشراق:

«Oriental Language's Literature»[١٠].

٣ـ كافة العلوم، الفنون والحضارة الشرقية:

إن هذا التعريف يشير إلى المساحة الأوسع من علم الاستشراق، إذ يشمل اللغات الشرقية، وعلم ديموغرافيا المدن، والمناطق المأهولة في الأقطار الشرقية، والأعراق، والقبائل، واللهجات، والآداب والتقاليد الوطنية، والحضارة وتاريخ تطورها، والخرافات، والتقدم العلمي، والعقائد والأديان والمذاهب والمدارس الفكرية، وأنواع أشكال الحكومات، وأخلاق السكان في الشرق.

وهذا هو المفهوم العام والواسع الذي ترمي إليه كافة المراكز العلمية والمعاهد والفروع المُختصة في حقل الاستشراق في العالم.

جاء في المنجد: «الاستشراق: العلم باللغات والآداب والعلوم الشرقية»[١١].

وقال منير البعلبكي في المورد: «المستشرق الدارس للغات الشرق وفنونه وحضارته»[١٢].

وفي دائرة معارف نيوجرسي الأمريكية ورد ذكر تعريف هذا المفهوم العام،

كالآتي: «حالات وأساليب تفكير وخصوصيات الشرقيين»:

Peculiraty or idiosyncrasy – or
«the oriental peoples.
The character of ....»(١٣).

أي: الصفات الخاصة، والحالات والأساليب الفكرية لسكان الشرق وكذلك سيرتهم وسلوكهم.

من خلال ملاحظة هذه الخلافات في التعريف يمكن لنا أن ندرك أنّ حركة الاستشراق ربما كانت في بداياتها تقتصر على مجرّد معلومات جغرافية وتاريخية وأمور تتعلق بلغات الأمم الشرقية، بيد أنها تحولت بالتدريج لتتسع وتشمل جميع الشؤون الثقافية الأعم من الأديان والمذاهب والمعتقدات والسنن والتقاليد والفنون والآداب والانتماءات والقوميات والحضارات والحساسيات الموجودة عند الشعوب الشرقية، من هنا فإنّ «المستشرق» هو الذي يعنى بجميع هذه المعلومات أو بعضها.

٤ـ معرفة الإسلام:

إنّ التعرّف على الإسلام وإن كان جزءاً من علم الاستشراق بشكل عام، إلا أنّ جمعاً كبيراً من المستشرقين طوال عمر التاريخ الممتد لألف سنة ـ بل منذ القرن السابع للميلاد وحتى عصرنا الراهن ـ قد ركزوا أبحاثهم ودراساتهم على معرفة الإسلام ودراسة علوم القرآن والسنة وسيرة النبي الأكرم ﷺ والخلفاء والأئمة، ورؤساء المذاهب الإسلامية، ومشاهير العلماء في تاريخ الإسلام، والحركات الإسلامية، والتجمعات الإسلامية، ومواطن سكناهم في كافة بقاع العالم، ونقاط قوة وضعف المعارف الإسلامية الأعم من العقائد والفقه والأخلاق والفلسفة والعرفان، والمواطن التي تشكل بؤرة تهديد أو خطر في المعارف الإسلامية، ومواطن ضعف الدين الإسلامي والأمة الإسلامية. وتناولوها بالدراسة والنقد والتحليل وبيان استنتاجاتهم بشأنها.

إنّ أهمّ ما يشغل تفكير علماء الدين والمصلحين من المسلمين والذابّين عن الثقافة الإسلامية يكمن في التعرّف على هذا النوع من الاستشراق الخاص ونقده، بمعنى: «دراسة الغربيين للإسلام». وإنّ المراد من الاستشراق في منظور الحوزات الدينية والجامعات الإسلامية هو أسلوب دراسة الإسلام من قبل الغربيين، حتى غدت هذه المفردة مصطلحاً خاصاً في المجامع العلمية الإسلامية. وقد اختار بعض المؤلفين المختصّين في حقل الاستشراق هذا التعريف[١٤].

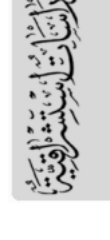
وربما كان تعريف المستشرق الكبير «ماكسيم رودنسون» ناظراً إلى هذا النوع من الاستشراق؛ إذ يقول: «الاستشراق اتجاه علمي لدراسة الشرق الإسلامي وحضارته»[١٥].

هوية المستشرق:

يطلق لفظ المستشرق في الغالب على الشخص إذا كان يحمل هوية غربية أوربية أو أمريكية، ولكن حيث خاض عدد من الدارسين في الإسلام من المنتمين إلى أقطار غير مسلمة مثل: الصين والهند واليابان على غرار المستشرقين من الغربيين، إذ عمدوا إلى البحث والتحقيق بشأن الإسلام والقرآن والمسلمين وخصائص البلدان الإسلامية، فكانت جهودهم تحمل الطابع المحلوظ في الجهود الغربية، وكانت آثارهم العلمية قد خضعت لنفس ملاكات نقدها من قبل علماء المسلمين، فلم يكن لهويتهم أو رقعتهم الجغرافية أيّ دور في تمييزهم من غيرهم؛ لذلك تمّ إلغاء خصوصيّة «الانتماء الغربي» للمستشرق، ليحل محلها عدم الانتماء إلى الإسلام، ومن هنا أخذ بعض المؤلّفين المسلمين يطلق كلمة المستشرق على: «كل دارس للإسلام من غير المسلمين سواء أكان غربياً أم شرقياً»[١٦].

قال الدكتور عبدالمنعم فؤاد أستاذ جامعة الأزهر وجامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض:

«إنّ هذه التعاريف جعلت معيارها وازن المنطقة التي تنبع منها الدراسات الاستشراقية .. وربما يكون سبب استعمال الاصطلاحات السابقة لمفهوم الاستشراق هو النظرة إلى تتبّع تاريخ الاستشراق ونشأته في الغرب المسيحي واهتمام الأوربيين بالدراسات الإسلامية والعربية .. ولكن الواقع يثبت الآن أنّ الاهتمام بهذه الدراسات اتسع فأصبح غير مقتصر على الغرب فحسب، بل الشرق والغرب يكتب الآن عن الإسلام عقيدة وشريعة وسلوكاً .. نجد ذلك في اليابان والصين وكوريا والهند ودول جنوب شرق آسيا وأمثالهم، وللأسف أغلب هذه الكتابات لا يقصد أصحابها إلا تحقيق الهدف نفسه الذي نشأ من أجله الاستشراق في الغرب»[١٧].



كما اختار الدكتور أحمد عبد الحميد غراب هذا التعريف أيضاً[١٨].

وقال أحد المفكرين المعاصرين:

«الاستشراق هو اشتغال غير المسلمين بعلوم المسلمين، بغض النظر عن وجهة المشتغل الجغرافية وانتماءاته الدينية والثقافية والفكرية، ولو لم يكونوا غربيين»[١٩].

وقد ذكر إدوارد سعيد ثلاث تعريفات من ثلاث وجوه للمستشرق، وذلك على النحو الآتي:

«أ ـ نوع تبيين أكاديمي يشمل: معرفة الإنسان والمجتمع والتاريخ واللغات الشرقية.

ب ـ نوع منهج فكري يقوم على التمايز المعرفي والاختلاف الجذري بين الشرق والغرب في نوع الملاحم والآداب والتقاليد والسنن.

ج ـ مؤسسة رسمية مسجّلة وأسلوب غربي للسيطرة الغربية على الشرق»[٢٠].

بالالتفات إلى ما تقدّم يمكن لنا أن نذكر للاستشراق تعريفين: الأول عام، والثاني خاص، وذلك على النحو الآتي:

أ ـ التعريف الجامع والعام:

الاستشراق عبارة عن الجهود العلمية التي قام بها الغربيون من أجل التعرّف

والتعريف بالبلدان الشرقية وظروفها الجغرافية، ومصادرها وثرواتها، التي تشمل الشرق الأقصى إلى الشرق الأدنى، وشرق البحر الأبيض المتوسط، وحتى البلدان الإسلامية الأخرى في شمال أفريقية وسائر نقاط العالم، من أجل معرفة معانيها، وتاريخها وشعوبها ولغاتها وأدبياتها وفنونها وآدابها وسننها وعاداتها وتقاليدها وثقافاتها ومعتقداتها وأديانها وحضاراتها وخصائصها النفسية وحساسياتها الروحية، وأبعادها الخطيرة، ومواطن سكانها والقاطنين فيها. بغية اكتشاف ثرواتها المادية المعنوية، وتسخيرها لصالح الغربيين. وهذا التعريف وإن كان طويلاً إلا أنه جامع.

ب ـ التعريف الخاص:

إنّ الاستشراق الذي هو محطّ نظر ونقد العلماء المسلمين، والذي هو هدفنا في هذا البحث يختص بمساحة خاصّة من الجهود الاستشراقية، وهو عبارة عن: «معرفة الإسلام من قبل غير المسلمين».

تاريخ الاستشراق:

آراء العلماء في هذا الشأن:

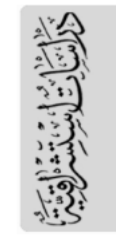
لقد ذكر العلماء آراء متنوّعة ومختلفة بشأن بداية الاستشراق في الغرب، وذلك على النحو الآتي:

هناك من ذهب إلى القول بأنّ علم الاستشراق إنما ظهر بشكل رسمي في القرن الثامن عشر للميلاد؛ وذلك لأنّ مصطلح الـ«Orientalism» لم يدخل في المعاجم اللغوية الغربية إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر.

وهناك من ذهب إلى القول بأنّ بداية علم الاستشراق قد ظهرت في أوربا منذ القرن السادس عشر للميلاد؛ إذ أنّ المؤسسات الاستشراقية والدراسات الإسلامية إنما ظهرت في البلدان الأوربية والأمريكية قبل أربعة قرون فقط.

وهناك من قال: إنّ الغرب أخذ يفكر منذ القرن الرابع عشر للميلاد، وبعد الحروب الصليبية، بضرورة التخلي عن فكرة الحرب واللجوء إلى التعرّف على ثقافة الشرق من أجل العثور على أساليب أكثر واقعية للتعامل مع الشرق إنطلاقاً من معطيات الدراسات الشرقية ونتائجها[٢١].

وقد ذهب أمثال: «رودي باريت» (Rudi Paret)، و«جوستاف دوجا» إلى القول بأنّ الغرب قد شهد في القرن الثاني عشر للميلاد إزدهار الحضارة الإسلامية في الأندلس، وانتقال العلوم اليونانية والرومانية إلى الأمّة الإسلامية، فعمد إلى ترجمة الكتب العربية والإسلامية والشرقية كي تتمّ الاستفادة من هذه الثروة العلمية الهائلة. ومن هنا عنوَن «جوستاف دوجا» كتابه الذي طبعه عام ١٩٦٠م : «تاريخ المستشرقين في أوربا منذ القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر»[٢٢].



وقد ذهب الدكتور عبدالحميد صالح حمدان ـ وهو من المتخصصين في الدراسات الاستشراقية في ليبيا ـ إلى الاعتقاد بأنّ بداية الاستشراق الفردي إنما كانت في القرن الحادي عشر للميلاد، إذ بدأ بجهود بطرس المبجل «١٠٩٢ـ ١١٥٦» فكان هناك بعد ذلك أفراد قلائل في كل قرن يزاولون هذا النشاط، وقد ذكر أسماء هؤلاء في مقدمة كتابه.

أمّا بداية الاستشراق الجماعي فكانت في القرن السادس عشر للميلاد، حيث أخذت جموع المحققين والعلماء الغربيين في مختلف البلدان بالتوجه نحو الاستشراق والاقبال على الدراسات الإسلامية. وقد عمد في هذا السياق إلى افتتاح كتابه «طبقات المستشرقين» بالتعريف بالمستشرقين في القرن السادس عشر للميلاد. وقد اشتمل كتابه على التعريف بسيرة ما ينيف على المئتي مستشرق[٢٣].

ويذهب الدكتور محمد الدسوقي رئيس قسم الفقه والأصول في كلية الشريعة من جامعة قطر، والدكتور نجيب العقيقي إلى القول بأنّ فتح الأندلس والفتوحات

الإسلامية في أوربا في المدة الممتدة من القرن الثامن إلى العاشر للميلاد أثارت فزع الغرب والنصارى؛ فأقبل هؤلاء على دراسة الشرق والإسلام، للعثور على أسلوب يخرجهم من هذا المأزق. من هنا فقد ذهب العقيقي إلى القول بأنّ عمر الاستشراق يمتد لألف سنة(٢٤).

كما ذهب آخرون من أمثال الدكتور محمود حمدي زقزوق في كتابه «الاستشراق والخلفية الفكرية» إلى الاعتقاد بأنّ مجرد ظهور الدين الإسلامي ودعوة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، والتي نسخت ما سبقها من الأديان، أثار النصارى واليهود في الغرب وحفزهم إلى التعرّف على الإسلام ونقده كما صنع يوحنّا الدمشقي(٢٥).

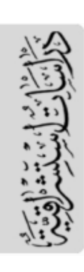
وذكر الدكتور ساسي سالم الحاج مؤلّف كتاب «نقد الخطاب الاستشراقي» قائلاً: لقد بدأ الغرب بالاستشراق منذ القرن السادس قبل الميلاد، وذلك في عهد الكنعانيين حيث أقام اليونانيون والإيرانيون علاقات تجارية فيما بينهم، ثم أخذوا يتوسّعون في هذه العلاقات لتشمل الأمور الثقافية أيضاً(٢٦).

المراحل العشر للاستشراق:

١ ـ الاستشراق العام منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن السادس بعد الميلاد:

ـ بدايات العلاقة السياسية بين الشرق والغرب وانطلاق التنافس بين الحضارتين:

يعود الارتباط التاريخي بين الشرق والغرب إلى ظهور التبادل التجاري في أيام الكنعانيين والصراع الذي احتدم إثر ذلك في القرن السادس قبل الميلاد بين إيران واليونان، فبدأ الإغريقيون منذ ذلك الحين بـ «التعرّف إلى الشرق» من أجل تحسين أدائهم في عملية الدفاع والهجوم.



فكان أوّل مستشرق في تلك المرحلة هو المؤرّخ اليوناني الشهير هيرودوتس[27] حيث أخذ هذا المؤرّخ الكبير الذي عرف بـ«أبي التاريخ» بتسجيل مشاهداته وملاحظاته حول الري وبلاد ما بين النهرين والرافدين «العراق»، ومصر والشام وشبه الجزيرة العربية، وكذلك معرفة السكان القاطنين فيها وعاداتهم، وتجاراتهم والبضائع التي يتاجرون بها في تاريخه المعروف، وإن كانت كتاباته تشتمل على الكثير من الأساطير والخرافات ووقائع مبالغ فيها ولا أساس لها من الصحة.

أما الارتباط الثاني فيعود إلى القرن الرابع قبل الميلاد حيث هاجم الاسكندر المقدوني الملك الإغريقي الشاب الأراضي الإيرانية وكافة الأقطار الشرقية، واحتل كافة المناطق الآسيوية مدفوعاً بفكرة الهيمنة على جميع الكرة الأرضية وتوحيدها تحت لوائه حتى تمكن من بلوغ البوابات الصينية، ولم يتوقف زحف القوات الغربية إلا بموته المبكر عن عمر ناهز الثالثة والثلاثين عاماً. وقد عمد الاسكندر في هذه الحملات إلى فتح الجزيرة العربية بعد فتح مصر والهلال الخصيب، فأرسل طلائع بقيادة ارخياس «Archias» للتوجّه من مدينة بابل إلى عمق البحرين للحصول على المعلومات اللازمة والتي تساعد وتسهل هجوماً ناجحاً عليها. فجمع معلومات كثيرة عن تلك المناطق شكلت فيما بعد جزءاً من الوثائق الاستشراقية في الإرشيف الغربي[28].

٢ ـ المعلومات الأولية التي جمعها الغربيون عن الإسلام في عصر ظهوره:

عندما صدع رسول الله ﷺ بدعوة الناس وجميع أتباع الديانات السابقة إلى اعتناق الدين الإسلامي الحنيف؛ أخذ علماء النصارى واليهود وجماعات كلّ الأديان الأخرى بالتوجّه صوب المدينة المنوّرة زرافات ووحداناً للتعرّف على الدين الجديد ونبيّه، وحصلوا على المعلومات في هذا الشأن، وكان منهم من يعتنق الإسلام، ومنهم من حمل هذه المعلومات الجديدة إلى المسؤولين وأبناء شعوبهم؛ وهناك منهم من أخذ

يناصب العداء لهذا الدين الوليد انطلاقاً من العصبيات الدينية العمياء، أو حفاظاً على مصالحه المادية أو موقعه الاجتماعي، أو عدم فهمه لحقيقة الإسلام. كما شكّلت الكتب التي بعث بها النبي الأكرم صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى ملوك وزعماء البلدان الغربية والشرقية حافزاً آخر للتعرّف على الإسلام، فكان هناك من رحّب بهذه الكتب وتعاطى معها بإيجابية وحصل على بعض المعارف الإسلامية التي رآها صحيحة، وكان هناك من عمد إلى دراسة الإسلام بدوافع عدائية، فاحتدمت إثر ذلك بعض المعارك والصراعات.

٣ ـ التعرّف على الإسلام بدوافع حاقدة ونقده بشكل أحادي:

ـ يوحنّا الدمشقي أوّل مستشرق أخصّائي في الدراسات الإسلامية:

شهد القرن الثامن للميلاد «القرن الهجري الثاني» ظهور عالم نصراني اسمه يوحنّا الدمشقي[٢٩]، حيث عاش في كنف الأمويين وخدم في بلاطهم، فكان أول مسيحي يعمد رسمياً إلى دراسة الإسلام ونقده، وألّف كتباً في الرد عليه، ومنها: «محاورة مع مسلم»، و«إرشادات النصارى في جدل المسلمين»[٣٠].

وحيث كان يوحنا الدمشقي مواطناً شرقياً يعيش في الشرق وفي الدولة الأموية، قد لا يصح عدّه رائداً للاستشراق الغربي، ولكن حيث أنه قد انطلق في دراسة الإسلام بوصفه نصرانياً وغير مسلم، يمكن اعتباره فاتح التيار الاستشراقي التبشيري المناهض للإسلام.

ـ ثيوفانس البيزنطي:

أما المستشرق التبشيري الثاني وهو ثيوفانس البيزنطي «المتوفى عام ٢٠٢ هـ ـ ٨١٧ م». فقد ذكر في كتابه «حياة محمد»:

«إنّ نبي الإسلام لم يكن نبياً، بل أخذ تعاليم الإسلام من علماء النصارى واليهود في الشام، وكان أتباعه يرون فيه المسيح الموعود»[٣١].

وبطبيعة الحال فقد كانت هذه الدراسات الاستشراقية في القرون الإسلامية الأولى منفصلة عن بعضها وتفتقر إلى الانسجام فيما بينها.

٤ ـ قيام الكنيسة بترجمة القرآن:

ـ بطرس المبجّل أول قسّ يترجم القرآن الكريم:

ولد الأب بطرس المبجل (Peter the venerable) «١٠٩٢ ـ ١١٥٧م» في فرنسا، وقد شجعته أسرته منذ صغره على دراسة العلوم الدينية. فانخرط وهو في السابعة عشرة من عمره في سلك الرهبنة على يد «القديس هوكس». وفي سن الثلاثين من عمره وبعد سنوات طويلة من الدراسة الكهنوتية تولّى رئاسة دير كلوني (Cluny) الواقع فى شرق فرنسا[٣٢].

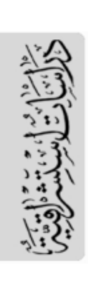
وفي عام ١١٤٣م عمد بطرس إلى ترجمة القرآن إلى اللغة اليونانية للمرة الأولى، وبطبيعة الحال كانت هناك ترجمات أخرى للقرآن «إلا أنّها تحتوي على الكثير من الاشكالات والنوايا المغرضة» وإنّ دراستها بأجمعها تحتاج إلى دراسة مستقلة.

٥ ـ دفاع الكنيسة والغرب وبداية الحروب الصليبية:

إنّ دعوة الإسلام في القرون الخمسة الأولى لقيت ترحيباً من مختلف شعوب الشرق والغرب وشبه الجزيرة العربية. وقد كانت العقلانية الإسلامية، وقيام الدين الإسلامي على الأدلة والبراهين، واشتماله على قوانين كاملة للحياة، وإنسانية الدين الإسلامي، وكذلك اخلاق النبي الأكرم ﷺ وقادة الإسلام، عنصراً رئيساً في اختيار هذا الدين بشكلٍ حر من قبل المجتمعات الشرقية والغربية. بيد أنّ تغلغل الإسلام داخل العمق الأوربي والاندلس والثغور الفرنسية قد أثار فزع الكنيسة والمنظومة البابوية التي كانت حتى ذلك الحين هي الحاكم المطلق في أوربا. وعلى هذا الأساس فقد عمد القساوسة والبابوات من أمثال الراهب الفرنسي جربرت في القرن العاشر، وبطرس المبجل في القرن الحادي عشر للميلاد، وغيرهما، إلى مباشرة العمل وخوض المعترك بأنفسهم. فخاضوا في حقل معرفة الإسلام والشرق، وتعلم اللغة العربية، وترجمة القرآن الكريم، وتدوين الاشكالات والنقد عليه[٣٣].

إلا أنّ إخفاق المؤسسة البابوية في هذا الاتجاه بسبب ضعفها العلمي الشديد أدى بالكنسيين إلى اختيار سبيل العنف والمواجهة العسكرية. وقد عرفت هذه المواجهات التي امتدت قرابة القرنين من الزمن بـ«الحروب الصليبية»[٣٤]، وكان يراد من تلك المواجهات صدّ زحف الثقافة الإسلامية إلى عمق الغرب من خلال إسقاط قلاع الحضارة الإسلامية في الأندلس.

وحيث رأت الكنيسة أَنَّ كيان الدين المسيحي معرّض لخطر الزوال بسبب قوة الدين الجديد الأكمل، بذلت كل ما بوسعها من أجل التعريف الكامل بعلوم هذا الدين والشعوب العربية والأمة الإسلامية والأقطار الشرقية المسلمة، وذلك لكي تتمكّن أولاً: من التعرّف على طرق الصمود بوجه زحف الثقافة الإسلامية. وثانياً: أن يتمكنوا من الوصول إلى أساليب التبشير المسيحي الناجح، وإعادة حديثي العهد بالإسلام إلى النصرانية، وتنصير المسلمين في البلاد الشرقية.



قال المستشرق المسيحي يوهان فوك:

«عندما يعمد الغرب إلى التعرّف على الشرق «الاستشراق» بدافع استعادة المستعمرات وإعادة التمدّد المسيحي، فمن الطبيعي أن لا تكون دراسته هذه واقعية أو حيادية. وإنما الهدف والغاية منها هي العثور على الخواصر الرخوة في الشرق، ومن الطبيعي أن لا تكون هذه الغاية علمية ولا واقعية. وفي مثل هذه الظروف المتشنّجة لن تقوم معرفة كلّ واحد من الفريقين للآخر دقيقة ولا حقيقية .. لقد كان الدافع التبشيري وتنصير المجتمعات الشرقية أهم عنصر لترجمة القرآن والكتب العربية. فكلما استمرّت الحروب العسكرية والقتالية ضدّ المسلمين لن تفشل في تحقيق النصر وتغيير الدين وإضعاف الإيمان فحسب، بل كان يُشاهد تأثر الكثير من المقاتلين الصليبيين بالحضارة والفكر الإسلامي أيضاً»[٣٥].

ذهب المؤرخون إلى القول بأنّ الحروب الصليبية قد امتدّت لقرنين من الزمن وفي المدة الواقعة بين عامي ٤٨٨ و٦٩٠هـ. أي في المدة ما بين عام ١٠٩٥ و١٢٩١م.

إلا أنّ بعض المحققين من المؤرخين قال بأنّ الحروب الصليبية لم تنقطع طوال القرن الثالث عشر للميلاد، ولكنها حوّلت اتجاهها نحو الأقطار الإسلامية الواقعة في القارة الأفريقية، حيث واصلت الجيوش الصليبية حربها ضد السودان والغرب وليبيا ما بين عام ٦٦٨ و٧٩٢هـ أي: ما بين عام ١٢٧٠ و١٣٩٠م[٣٦]. وقد كانت هذه الحروب من الأهمية بحيث ألفت بشأنها كتب مستقلة، من قبيل: «الحروب الصليبية» لمؤلفه الدكتور ممدوح حسين.

ـ الاستشراق متمّم للحروب الصليبية الصهيونية:

روى محمد قطب عن ليوبولد فايس «محمد أسد» قوله: إنّ النشاط الاستشراقي إنما هو متمّم لتحقيق الأهداف النهائية من الحملات والحروب الصليبية الصهيونية؛ إذ أنّ الحرب قد يمكنها أن تغير القوى فتحل السلطة الكافرة محل السلطة الإسلامية، في حين أنّ المخططات والمشاريع الثقافية التي يضطلع بها المستشرقون تؤدي إلى إخراج الفكر الإسلامي حتى من أذهان المسلمين، لتحلّ محله الأفكار والقيم الغربية[٣٧].

٦ ـ نقل العلوم والحضارة الإسلامية إلى الغرب منذ القرن الثالث عشر للميلاد.

إنّ الغرب الذي كان سادراً في ظلمات العصور الوسطى. بدأ بالاستيقاظ التدريجي منذ القرن الثالث عشر للميلاد، وأخذ يلاحظ التقدم العلمي والثقافي المذهل للمسلمين، فعقد الغربيون ـ وخاصة البابوات والمؤسسات الكنسية والدول الغربية ومستشرقوها ـ منذ ذلك الحين العزم على استيعاب العلوم والحضارة الإسلامية والتقدم العلمي، تمهيداً إلى إعداد المقدمات العلمية لنهضة ثقافية وحضارة جديدة:

أ ـ نقل العلوم والحضارة الإسلامية إلى الغرب:

ـ كان ريموندوس لولوس (Raymon Lull) مؤسساً لأول مركز لتعليم المستشرقين اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

ولد البابا ريموندوس لولوس عام ١٢٣٢م في جزيرة مالاما الإسبانية. وقد شارك أبوه في الحروب الغربية ضد المسلمين، فترعرع الابن وسط غبار الحروب الصليبية المحتدمة بين المسلمين والنصارى، وعاش يستنشق هواء الحقد ويأكل خبز الكراهية تجاه الإسلام والمسلمين.

وإثر مشاهدته إخفاق نشاط التبشير المسيحي في الحروب توصل إلى نتيجة مفادها ضرورة تعزيز النشاط الثقافي للتبشير المسيحي ضد الكفر والالحاد «الإسلام». من هنا فإنه ما إن أصبح قسّاً حتى أدرك أنه لا طريق إلى مواجهة الإسلام إلا من خلال رجوع رجال الدين المسيحي إلى المعارف والنصوص القرآنية مباشرة، وعدم الاكتفاء بما ينقله الآخرون. فهجر الرخاء والعافية وتنازل عن المزايا المادية وكرّس نفسه لتعلم اللغات الإسلامية والشرقية، فتمّ له ذلك في تسع سنوات ألّف بعدها كتاب «Ars major» في بيان قواعد المناظرة مصحوبة بالأدلة المنطقية، والأمثلة المناسبة.

وقد ذهب إلى ضرورة تأسيس «مركز لتعليم اللغة العربية وتعزيز ثقافة المبشرين ضد الإسلام» للاضطلاع بهذه المهمة. وبعد حصوله على موافقة يعقوب الأول والملك جيمز الثاني بدأت هذه المؤسسة نشاطها من خلال استقطاب ثلاثة عشر مبشراً. ثم أراد توسيع هذا المشروع فراجع كلّاً من البابا نيقولا الثالث، وبعده هونوريوس الرابع، وبعده نيقولا الرابع على التوالي لطلب الدعم والحماية، ولكن دون جدوى؛ إذ لم يكن لدى هؤلاء من أمل في التأثير على المسلمين من خلال النشاط الثقافي. إلا أنّ لولوس عمد إلى تدوين آماله وتجاربه التبشيرية في كتاب «Blanguerna»، قام بنشره عام ١٢٨٥م.

وبعد أن ارتقى القس ريميدوس لولوس إلى مقام الأسقفية، ثم البابوية. باشر تطبيق آماله وطموحاته من موضع سلطته الفعلية، فعمد إلى إرسال البعثات التبشيرية إلى مختلف أنحاء العالم بغية الترويج إلى الكاثوليكية وتعلم اللغات المختلفة. كما أمر الذين يتحولون إلى المسيحية من الأديان الأخرى تعليم لغاتهم الأم إلى المبشرين.

ـ إعلان مؤتمر فيينا ومشروع تعلّم اللغات الشرقية في الجامعات الخمس الكبرى في الغرب:

لقد عمد البابا لولوس في نهاية عمره إلى إقرار قانون في مؤتمر فيينا يقضي على الجامعات الغربية الخمس، وهي: «باريس، وأكسفورد، وبولوينا، وسلمنكا، وجامعة الإدارة المركزية للبابا» بأن يضطلع الأساتذة فيها بمهمّة تعليم الطلاب اللغات الشرقية من قبيل: اللغة العربية، والعبرية واليونانية والكلدانية وما إلى ذلك[٣٨].

وفي مؤتمر فيينا ـ شورى الجمعية العامة لقساوسة العالم في كنيسة مدينة فيينا عام ١٣١٢م (٧١٢ ق) ـ أقيمت جلسة باقتراح من روجر بيكون وتوصية ملحة من البابا لولوس، وفيها تمّت المصادقة على تدريس اللغات الشرقية «العربية واليونانية والعبرية والسريانية» في كلّ من جامعة باريس، واكسفورد، وبولوينا وآفينيون وسالامانكا، وجامعة مدينة البابوات «Kurie»[٣٩].

ب ـ سرقة المكتبات والمخطوطات:

بعد أن تمكّنت جيوش الغرب من احتلال بلاد الأندلس الإسلامية في حروبها الصليبية، واستولت على مركز حضارة وثقافة العلوم الإسلامية، دخلت مكتبة الأندلس العظمى التي قال بعض المؤرخين إنها كانت تحتوي على أربعة آلاف كتاب.

وقد أرسل الزعماء الصليبيون العلماء والمحققين الغربيين إلى هذه المكتبة ليصادروا ما يرونه مفيداً لبناء الحضارة الغربية الجديدة والنهضة العلمية الحديثة في الغرب، وأما الذي لم يفهموه منها فقد عمدوا إلى إحراقه.

* مصادر البحث *

١ ـ ادوارد سعيد، عبدالرحيم گواهی، شرق‌شناسی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٨٣، ط الرابع.

٢ ـ الاستشراق والتاريخ الاسلامی، فوزی، فاروق عمر، الأهلية للنشر، اردن ١٩٩٨ م.

٣ ـ الاستشراق والدراسات الاسلاميه، دكتر على بن ابراهيم الحمد النملة، مكتبة التوبة، رياض، ١٤١٨.

٤ ـ إطلالة الغرب على الإسلام في القرون الوسطى، ساوثرن (southern)، طبع جامعة هاروارد،

٥ ـ تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والاسلامية فى اروبا حتى بداية القرن العشرين، المستشرق يوهان فوك، تعريف عمر لطفى العالم، دارقتيبة، دمشق، ١٤١٧.

٦ ـ حسين، ممدوح، الحروب الصليبية فى شمال افريقية، اردن، دار عمار، ١٩٩٨.

٧ ـ رؤية اسلامية للاستشراق، أحمد غراب، دارالاصالة للثقافه، ١٤١٦.

٨ ـ رويكرد خاورشناسان به قرآن، بررسى پيشينه و تحليل: صادقى، تقى (١٣٧٩)، ويراستاران: مهدى جابر مرادى، مريم قنبرى و الهام آذر، تهران: فرهنگ گستر، ط اول.

٩ ـ زقزوق، دكتر محمود، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى، كتاب الأمّة، قطر، مكتبة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥.

١٠ ـ ساسى سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقى الظاهرة الاستشراقية وأثرها فى الدراسات الاسلاميه، دارالمدار الاسلاميه، طرابلس، دارالفكر، بيروت و دمشق، ٢٠٠٢.

١١ ـ طبقات المستشرقين، عبدالحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولى، ليبيا، بلاتا.

١٢ ـ عقيقى، نجيب، المستشرقون، دارالمعارف، قاهرة، ١٩٦٥م.

١٣ ـ موسوعة المستشرقين، بدوي، ترجمة: شكر الله خاكرند، مركز مطالعات و تحقيقات اسلامي دفتر تبليغات اسلامي، قم ١٣٧٥.

١٤ ـ فصلنامه كتاب‌هاى اسلامى، احمد عبدالحميد غراب...؛ دكتر ابراهيم نملة، سال دوم، ش ٦، سال ٨٠.

١٥ ـ الفكر الاستشراقي، تاريخه وتقويمه، دمنوقي، محمود، دارالوفاء، مؤسسة التوحيد، بيروت ١٤١٦.

١٦ ـ المستشرقون والإسلام، محمد قطب، مكتبة وهبة، قاهره، ١٩٩٩.

١٧ ـ من افترائات المستشرقين على الاصول العقديه فى الاسلام، عبدالمنعم فؤاد، مكتبة العبيكان، رياض، ١٤٢١.

١٨ ـ المنجد فى اللغة والأعلام، كرم البستانى، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٣.

١٩ ـ المورد؛ قاموس انگليزى، منير البعلبكى، ط دارالعلم للملايين، ١٩٩٤.

٢٠ - Oxford. Advanced Learner's Dictionary _ ١٩٩٩.

٢١ - Webster's Encyclopedia unabridged Dictionary of the English Language.

* هوامش البحث *

(*) بحث سبق نشره باللغة الفارسية في مجلة (قرآن ومستشرقان).

المورد، منير البعلبكي وفرهنك حيم؛ فرهنك الدكتور آريانبور.

(٢)الظاهرة الاستشراقية، ص٢٩٢.

(٣)الاستشراق، ادوارد سعيد، ص١٦.

(٤)الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٢٠.

(٥)رويكرد خاورشناسان، ص١٠.

(٦)الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، الحاج، ساسي سالم، ج١٠، ص٢٠.

(٧) Oxford. Advanced Learner's Dictionary – ١٩٩٩. P. ٨١٨

(٨) Webster's Encyclopedia unabridged Dictionary of the English Language, P. ١٠١٥.

(٩) Oxford... P. ٨١٨.

(١٠) Webster's... P. ١٠١٥.

(١١) المنجد في اللغة والأعلام، كرم البستاني، ص٣٨٤، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧٤م

(١٢) المورد، قاموس إنجليزي ـ عربي، ص٦٣٨، دار العلم للملايين، ١٩٩٤م.

(١٣) Webster's P.١٠١٥

(١٤) من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، فؤاد عبد المنعم، الأزهر، مكتبة العبيكان، الرياض، ص١٧، رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب، ص٩، دار الأصالة للثقافة، ١٤١٦.

(١٥) اتجاهات المستشرقين، ص١٥.

(١٦) من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، فؤاد عبد المنعم، الأزهر، مكتبة العبيكان، الرياض، ص١٧؛ فصلية الكتب الإسلامية، أحمد عبد الحميد غراب؛ الدكتور إبراهيم نملة، السنة الثانية، العدد: ٦، عام: ٨٠، ص٣٥.

(١٧) من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، فؤاد عبد المنعم، ص١٧، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢١.

(١٨) المصدر أعلاه، نقلاً عن: رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد غراب، ص٩، دار الأصالة للثقافة.

(١٩) الاستشراق والدراسات الإسلامية، ص٢٤.

(٢٠) الاستشراق، إدوارد سعيد، ص١٥ ـ ١٦.

(٢١) الاستشراق والخلفية الفكرية، ص١٩.

(٢٢) الاستشراق والخلفية الفكرية، ص٢٠.

(٢٣) طبقات المستشرقين، عبد الحميد صالح حمدان، ص٣، مكتبة مدبولي، ليبيا.

(٢٤) الفكر الاستشراقي تاريخه وتقويمه، محمد الدسوقي، دار الوفاء، ص١٧ و٢٠؛ المستشرقون، الحقيقي ج١، ص١١٠.

(٢٥) الاستشراق والخلفية الفكرية، ص٢٠.

(٢٦) نقد الخطاب الاستشراقي، ساسي سالم الحاج، المدار الإسلامي، ج١، ص٢٨.

(٢٧) (هيرودوتس (Herodotus): مؤرخ ورحالة يوناني عاش في المدة ما بين (٤٨٥ ـ ٤٢٥ ق. م)، وضع كتاباً أرّخ فيه للحروب اليونانية الفارسية، راجع: (Persian Wars - Greco)، ويعدّ هذا الكتاب أقدم أثرٍ إغريقي نثري رئيس باق. قام برحلات متعددة في أصقاع العالم المعروف في عهده، فتوجّه جنوباً إلى مصر، وشرقاً إلى بابل، وشمالاً حتى سواحل البحر الأسود، يعرف بـ (أبي التاريخ)، أنظر: منير البعلبكي، موسوعة المورد، ج٥، ص٩٩، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨١م. المعرّب.

(٢٨) الاستشراق، إدوارد سعيد، ص١١٢.

(٢٩) القديس يوحنا الدمشقي (Saint Gohn of Damascus: حوالي ٦٧٥ ـ ٧٤٩م): لاهوتي وراهب سوري. يعتبر أحد آباء الكنيسة النصرانية الشرقية. وهو حفيد (منصور بن سرجون) الذي كان وزيراً لمعاوية بن أبي سفيان، وضع نحواً من مئةٍ وخمسين مصنفاً أهمها: (منهل المعرفة)، وهو كتاب موسوعيّ في ثلاثة أجزاء كان له أثرٌ كبيرٌ في التفكير الديني النصراني خلال القرون الوسطى. أنظر: منير البعلبكي، موسوعة المورد، ج٦، ص١٧.

(٣٠) الاستشراق والخلفية الفكرية، ص١٩.

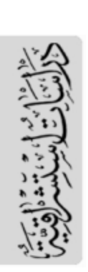
(٣١) الاستشراق والتاريخ الإسلامي، فاروق عمر فوزي، ص٥٢.

(٣٢) فرهنك كامل خاورشناسان، ص٨٥؛ المستشرقون، العقيقي، ج١، ص١٢٢.

(٣٣) تاريخ حركة الاستشراق، ص١٥ ـ ٢٠؛ فرهنك كامل خاورشناسان، ص٨٥؛ نقد الخطاب الاستشراقي، ص٤٤.

(٣٤) ينبغي الإشارة إلى أنّ (البابا أربانوس) فرض على الجيوش أن ترسم شارة الصليب على ثيابها وسروج خيولها، ومن هنا اكتسبت هذه الحملات اسم (الحروب الصليبية)، أما في العالم الإسلامي فلم تعرف آنذاك إلا بـ (حروب الفرنجة)، ويمكن معرفة ذلك لمن يطالع النصوص الإسلامية في تلك المرحلة، وهناك سيجد صيغاً أخرى، مثل: (الفرنج)، و(الإفرنج)، و(الإفرنجة). المعرّب.

(٣٥) تاريخ حركة الاستشراق، ص١٤ و١٥.



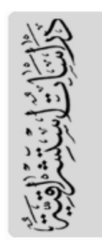
(٣٦) الحروب الصليبية في شمال أفريقية، ممدوح حسين، ص١٩.

(٣٧) المستشرقون والإسلام، ص١٢.

(٣٨) تاريخ حركة الاستشراق، ص٣١.

(٣٩) الاستشراق، إدوارد سعيد، ص٩٥، نقلاً عن: إطلالة الغرب على الإسلام في القرون الوسطى، ساوثرن (southern)، طبع جامعة هاروارد، ص٧٢.





جولة في
دائرة معارف ليدن القرآنية(*)

بقلم: أ.م.د. محمد علي رضائي إصفهاني
الأستاذ المشارك بجامعة المصطفى العالمية

ملخّص البحث:

تأتي هذه الدراسة ـ وبعد استعراض موجز لتاريخ تأليف الموسوعات القرآنية ـ لتعرّف بموسوعة ليدن القرآنية. وفي هذا الإطار سنستفيد من ترجمة وتحليل المقدمة التي جاد بها قلم الدكتورة (ماك أوليف). ومن ثمّ نستعرض نقاط القوة والضعف العامة في هذه الموسوعة.

القسم الأول
كتابة الموسوعات

أ ـ مفهوم دائرة المعارف:

إنّ أول من أدخل مصطلح دائرة المعارف (Encyclopedia) إلى اللغة العربية وحقل العلوم الإسلامية هو (بطرس البستاني) حوالي عام ١٨٧٦م.

حيث يقول: (الإنسكلوبيذيا (aedio-Encyclopedia): لفظة يونانية معناها دائرة التعليم، وهي في الأصل اسم لمجموع الفنون والعلوم التعليمية السبعة التي كان أعيان الناس يتعلمونها في القديم، وهي: الغراماتيق، والحساب، والهندسة، والموسيقى، والهيئة، والمنطق، والبيان. وقد ذكرها كونتلياوس، فقال: هي حدقة أو دائرة المعارف الكاملة. أما كلمة انسكلوبيذيا في أيامنا هذه فمعناها ملخص المعرفة البشرية في باب واحد أو الأبواب كلها، وهي إما أن تكون مرتّبة ترتيباً نظامياً موافقاً للارتباط المنطقي بين المواضيع، أو ترتيباً قاموسياً موافقاً لنظام الأحرف الهجائية، ولذلك كانت الانسكلوبيذيا على نوعين: خاصّة، وعامّة، نظامية بحسب المواضيع، أو قاموسية بحسب الأحرف)(١).

أما العلامة (دهخدا) (١٣م) عالم اللغة الفارسية الكبير (صنّف أوسع قاموس فى اللغة الفارسية) فقد قال بشأن مفردة (دائرة المعارف) ما يلي: (حاوي العلوم: كتاب يشتمل على مجموع المعارف الإنسانية، والفنون والثقافات والعلوم، وخلاصة مبسّطة للمعارف البشرية، المشتملة على مختلف المجالات العلمية، ويتمّ ترتيبها في الغالب طبقاً للتسلسل الهجائي، من قبيل: دائرة المعارف البريطانية، التي طبعت للمرّة الأولى عام ١٧٦٨م. وقد تقتصر دائرة المعارف على علم بعينه، كما هو الحال بالنسبة إلى دائرة المعارف الكاثوليكية وما إلى ذلك)(٢).

وقال آخر: (دائرة المعارف: مصدر وافٍ يهدف إلى أمرين رئيسين: الاشتمال على المعرفة المعاصرة فيما يتعلق بحقل علمي ـ خاص أو عام ـ من الحقول، لغرض تسهيل الوصول إلى مختلف العلوم)(٣).

ب ـ الخصائص المطلوبة لدائرة المعارف:

إنّ من أهمّ خصائص دائرة المعارف النافعة عبارة عن:

١ـ عرض المعلومات الجامعة في موضوع أو فرع علمى على وجه تغني المحقق

عن المصادر الثانوية.

٢ـ انتظام المعلومات في إطار مقالات (ذات بنية موضوعية، أو هجائية، أو نظم منطقي).

٣ـ التزامها بالمنهج العلمي في تدوين المقالات الموسوعية، ومن بينها:

١ـ٣ـ التزامها بالمحتوى التقريري.

٢ـ٣ـ التزام الحياد في عرض المعلومات والآراء والأدلة فيما يتعلق بموضوع البحث، وتجنب الخوض في إصدار الأحكام المسبقة، وفرض الرأي على القارئ.

٣ـ٣ـ الالتزام بأساليب فنّ الكتابة.

٤ـ٣ـ الاختصار وتجنب الإطناب والتكرار.

٥ـ٣ـ توثيق المعلومات.

٦ـ٣ـ الاستناد إلى المصادر الأصيلة والمعتبرة.

٧ـ٣ـ توظيف النثر العلمي وعدم اللجوء إلى النثر الأدبي والخيال الشعري.

٨ ـ٣ـ عرض المطالب في قالب العلوم المنسجمة أو النظريات التي تأتي في سياق الانتاج العلمي (دون الأمور المستحدثة التي هي حصيلة التنظير الجديد لمؤلف الدراسة).

تذكير:

يجب التأكيد على هذه المسألة وهي أنّ الأصل الأساس في كتابة الموسوعات ودوائر المعارف هو تقرير المعلومات بشكل حيادي وتجنّب إصدار الأحكام المسبقة، وإنّ خير أسلوب في الدفاع عن العقيدة الحقّة يكمن في الابتعاد عن العصبية وبيان الحقيقة كما هي، وعليه ليس هناك من ضرورة إلى بيان المطالب بعبارات غير علمية أو مشوبة بالعصبية التي تبعد عن الحقيقة. فإنّ هذه الآفة ـ كما أشار بعض المفكرين[٤] ـ تجعل بعض العلماء لا يبدي رغبة في تدوين الموسوعات في الموضوعات الدينية والمقدّسة.

ج ـ كتابة دوائر المعارف القرآنية:

لقد كان لكتابة الموسوعات القرآنية ـ كسائر الموسوعات الأخرى ـ سيرٌ تكاملي، إذ بدأت بتنظيم المعاجم والقواميس اللغوية لمفردات القرآن[٥]، واستمرت بجمع المقالات حول المفاهيم والموضوعات القرآنية[٦]، لتنتهي إلى صيغتها الأخيرة تحت اسم الموسوعات ودوائر المعارف القرآنية.

وبطبيعة الحال فإنّ بعضها لا يحتوي على خصائص دائرة المعارف، ولكنها ذكرت في سياق التاريخ التكاملي لتدوين الموسوعات القرآنية[٧]. من قبيل:

١ـ دائرة المعارف قرآن (فارسي)، جلال الدين السيوطي، ترجمة: محمد جعفر إسلامي، ١٣٦٢هـ ش، بنياد علوم اسلامي، طهران، مجلدان مشتملان على ثمانين نوعاً من العلوم المرتبطة بالقرآن.

وهذا الكتاب عبارة عن ترجمة فارسية لـ (الاتقان في علوم القرآن) لمؤلفه جلال الدين السيوطي، وهو عبارة عن سلسلة موضوعية في علوم القرآن.

٢ـ دائرة المعارف بزرگ قرآني (فارسي)، جليل ملا جوادي، ١١٤ مجلد، ويحتوي كلّ مجلد على ١٠٠١ مسألة بشأن كلّ سورة من سور القرآن الكريم.

٣ـ دائرة المعارف بزرگ واژگان قرآني (فارسي ـ إنجليزي)، مجموعة من المحققين في الحوزة العلمية والجامعة، دفتر تبليغات اسلامي مشهد.

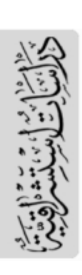
٤ـ دائرة المعارف: فرهنگ قرآن (فارسي)، سيد طاهر شاه چراغي، ١٣٠٠ ش، تشتمل على الآيات والروايات والحكايات طبقاً للتسلسل الهجائي.

٥ ـ دائرة المعارف القرآنية (عربي)، الشيخ حسين سعيد الطهراني (م: ١٣٣٧ ـ ١٤١٦هـ ق).

٦ ـ دائرة المعارف قرآن (فارسي)، مير سيد أبوالفتح دعوتي (م:١٣١٦هـ ش).

٧ـ دائرة المعارف قرآن، مهران كندري، ١٣٧٢هـ ش، انتشارات سيمين، طهران.

٨ ـ دائرة المعارف قرآن كريم (فارسي)، مجموعة من المؤلفين، إعداد: حسن سعيد ـ مكتبة چهل ستون مسجد جامع طهران، ١٤٠٦ إلى ١٤١١هـ ق، ١٠ مجلدات، مشتملة على مقالات وخطب ورسائل متفرقة لمختلف الأشخاص في موضوعات تتعلق بالقرآن.



٩ـ دائرة المعارف قرآن كريم (إنجليزي)، مولانا وحيد الدين خان، رابطة الدراسات الإسلامية الهند، نيودلهي، ٣٠٠ صفحة.

١٠ـ دائرة المعارف القرآنية، الحاج الشيخ يحيى فلسفي شيرازي.

١١ـ دائرة المعارف قرآن كريم، ترجمة: محمد علي النجفي.

١٢ـ دائرة المعارف قرآن شناسي (فارسي)، علي حاجي وند، تبريز، ١٣٧٨هـ ش، ٢٤٥ صفحة، سلسلة من المعلومات الموضوعية حول القرآن.

١٣ـ دانشنامه قرآن وقرآن پژوهی (فارسي)، بهاء الدين خرمشاهي، دوستان ـ ناهيد، طهران، ١٣٧٧هـ ش، مجلدان، ٢٣٨٢ صفحة، مشتملة على مقالات في ١٩ محور، من قبيل: الأعلام، علوم القرآن، الأحكام، السور، المصطلحات الأدبية، علوم القرآن، المفردات الرئيسة، والدراسات القرآنية، والمؤسسات القرآنية، وآلاف السير الذاتية عن حياة المختصين بالشأن القرآني قديماً وحديثاً والمؤلفة بأقلام أصحابها أو غيرهم، وفي المجموع تحتوي على ٣٦٠٠ مقالة مرتبة على التسلسل الهجائي ـ غير الجذري.

١٤ـ فرهنگ قرآن، محمد باقر شريعت سنگلجی، جامعة آذربيجان، تبريز، ١٣٥٣هـ ش، مشتملة على مقالات بشأن المفردات، وأعلام التاريخ والجغرافيا، والمصطلحات القرآنية الخاصّة.

١٥ـ نثر طوبى أو دائرة المعارف قرآن مجيد (فارسي)، أبو الحسن الشعراني، مكتبة اسلامية، طهران، ٦٠٤ صفحة في مجلدين، مشتملة على شرح الكلمات والمصطلحات القرآنية وفقاً للتسلسل الهجائي ـ الجذري. وطبعاً يُعدّ هذا الكتاب معجماً قرآنياً شاملاً، فلا يخلو إطلاق تسمية دائرة المعارف عليه من تسامح.

١٦ـ قاموس القرآن الكريم (المدخل)، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٩٢م، ٢٦٠ صفحة، مشتمل على بحوث قرآنية عامة من قبيل: الإعجاز، والأحكام، والتفسير. وهو حصيلة عمل جماعي، ويعدّ من الموسوعات الموضوعية.

١٧ـ فرهنگ قرآن، أكبر هاشمي رفسنجاني والمحققون في مركز الثقافة والمعارف القرآنية، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٩هـ ش، مشتمل على الكلمات القرآنية الرئيسة، مرتبة وفقاً للنظام الهجائي.

١٨ـ دائرة المعارف قرآن كريم، مركز الثقافة والمعارف القرآنية، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٣٨٢هـ ش. مصنفة وفقاً للترتيب الهجائي.

١٩ـ دائرة معارف القرآن، جين دمن مك أوليف، ليدن ـ هولندا، ٢٠٠١م، مشتملة على آلاف المداخل في موضوعات وأعلام القرآن التي جمعت بالتعاون مع الباحثين في الشأن القرآني من المستشرقين المعاصرين، وقد نشرت فى ستة مجلدات. (مزيد من التوضيحات ستجدها عن هذه الموسوعة في هذه المقالة).

٢٠ـ دانشنامه قرآن‌شناسي، مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، بدأ العمل عليها منذ عام ١٣٨١ هـ ش، والمجلدات الأولى منها جاهزة للطبع، وهي مرتبة على أساس موضوعي، وتحتوي على مئات المداخل في الموضوعات القرآنية المهمة والمستحدثة.

مناقشة:

بالالتفات إلى ما ذكر من الضوابط والخصائص في كتابة الموسوعات، فإنّ إطلاق دائرة المعارف لايصدق على أكثر الموارد المتقدّمة، كما تقدم أن صرحنا بذلك

فيما يتعلق بـ (دائرة المعارف القرآنية). قال السيد مصطفى محامي في مقدمة (دائرة معارف القرآن الكريم)، مركز ثقافة القرآن ومعارفه، ص١٨، بعد بيان العديد من هذه الموسوعات وما هو الهدف من دائرة معارف القرآن: (لا شيء من هذه الموسوعات يحتوي على شيء من ذلك؛ لأنّ الذين ألفوا تلك الموسوعات إما أن يكونوا غير مهتمين بذلك الهدف، وإنما كانوا يسعون إلى مجرد تأليف قاموس أو معجم قرآني فقط، أو أنهم كانوا يسعون إلى تلك الغاية، إلا أنهم لم يعدّوا مؤسسة ومجموعة موسوعية لتضمن مثل هذه الغاية) إلا إذا أطلقنا هذه التسمية على كتابة الموسوعات في موضوعات قرآنية خاصة تسامحاً، وأغمضنا النظر عن بعض إشكالاتها الفنيّة.

وعليه لو قلنا بأنّ الموارد الثلاثة الأخيرة هي وحدها التي يصحّ إطلاق تسمية دائرة المعارف المصطلحة عليها لا نكون مجانبين للحقيقة. وبطبيعة الحال فإنّ كلّ واحد من هذه الموسوعات الثلاث قد تمّ تأليفها ولا تزال بشكل فني وعلمي مع مراعاة توجهات خاصة.

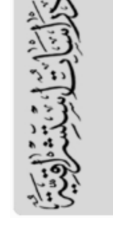
د ـ التعريف بدائرة معارف ليدن القرآنية (Encyclopedia of the Quran):

لقد طبعت فى خمسة أجزاء فضلاً عن مجلد سادس للأعلام والفهرس. وقد استعرضت السيدة (جين ديمن ماك أوليف)(CAULIFFE, Jane Dammen ed) في مقدمة الجزء الأول إيضاحات قيّمة حول هذه الموسوعة.

مقدمة دائرة معارف ليدن(٨):

يمثل القرآن الكريم كلمات الله الحقيقية لأكثر من مليار نسمة من المسلمين الذين يعيشون على هذه الكرة الأرضية. إنّ سماع آياته التي يتمّ الترنم بها ترتيلاً وتجويداً، والنظر في كلماته المكتوبة على جدران وأعمدة المساجد بخطٍّ قشيب، ولمس النصّ المكتوب فيه، يجسّد حضوراً مقدّساً في أذهان وأفئدة المسلمين. لقد دأبت أجيال

متعاقبة لا تحصى كثرة من الأسر المسلمة على استقبال مواليدها من خلال تلاوة كلمات القرآن في آذانهم. وقد مضت قرون على افتتاح الأطفال تعليمهم الرسمي بالقرآن، وهم يتحلقون حول أطراف معلّمهم، كي يصوغوا الكلمات العربية، ويكرروا الكلمات والعبارات، تمهيداً للتقدّم في حفظ القرآن. وفي الثقافة الدينية التي تمجّد التعلّم، يحظى الذين يتمتعون بمستوىً عالٍ من الثقافة القرآنية باحترام كبير. ويتمّ التعامل مع حافظ القرآن بكل توقير وتكريم. وفي الحقيقة فإنّ هذا التكريم يضطر المسلمين إلى التفاعل المستمر مع القرآن سرّاً وجهراً. (EQ).



إبداع دائرة المعارف القرآنية:

لقد بدأ مشروع العمل على دائرة المعارف القرآنية (EQ) منذ عام ١٩٩٣م، عندما التقيت بالمحرر الرفيع (بيري بيرمن) بغية دراسة إمكان القيام بهذا المشروع. وسرعان ما أعلن أربعة من العلماء الكبار، وهم: (وودي كدي)، و(كلود جيليوت)، و(وليم جراهام)، و(أندرو ريبين) موافقتهم على الالتحاق بفريق إدارة المشروع. وقد أخذنا على أنفسنا منذ البداية أن ننظر في عملنا في هذه الموسوعة إلى الماضي والمستقبل، فشكّل هذان الوجهان هيكل هذه الموسوعة. وكنا عازمين على إبداع مصدر يحقق أكبر نجاح في القرآن حول الأبحاث والدراسات القرآنية، وفي الوقت نفسه كنا نروم أن تخلق هذه الموسوعة حافزاً إلى تحقيق أوسع في حقل القرآن في العقود القادمة. وفي سياق تحقيق هذه الرغبة والأمنية المزدوجة عقدنا العزم على توسيع قوالب الهجائية المطلوبة في دائرة المعارف لتشمل سلسلة أطول وأكثر تفصيلاً من المقالات.

لقد أخذت وزملائي في إدارة المشروع هذه الأمور بوصفها تقارير مختصرة عن الوضع الراهن للتحقيق بشأن البحوث الرئيسة في مجال التحقيقات القرآنية. إن ترتيب المداخل في دائرة المعارف بأحجام مختلفة من قبيل المقالة والآراء العابرة إلى التحقيقات الأصلية في حقل الدراسات القرآنية، كان هو أفضل ما توصلنا إليه مما يضمن احترامنا

لمعطيات القرون المنصرمة، والترويج لإنجازات هذا القرن في الوقت نفسه أيضاً.

وعلى الرغم من الأهمية التي توليها هذه الرؤية إلى الماضي والمستقبل بشأن تأليف هذه الموسوعة، يبقى هناك أمل آخر أهم وهو جعل البحوث والدراسات القرآنية في متناول طبقة واسعة من العلماء الأكاديميين والقرّاء المثقفين. إنّ مختلف البحوث الأدبية قد أفضت إلى ظهور المعاجم اللغوية، ودوائر المعارف، والتفاسير، والعديد من شرح المفردات التي اختصّت بدراسة المراحل والمناطق والمؤلفين والأعمال المشابهة. وقد كان الحقل الديني وخاصّة الكتاب المقدّس (التوراة والإنجيل) موضوعاً لمئات الموارد من هذه المؤلفات، وبطبيعة الحال فقد تضاعف حجم هذه النسبة في الدراسات الحديثة. وقد كانت هذه الكثرة التحقيقية بشأن الكتاب المقدس مغايرة لما عليه الدراسات القرآنية؛ إذ بقيت على ما هي عليه في سابق عهدها. كما بقي عدد المصادر القرآنية المكتوبة باللغات الأوربية على ما هو عليه من القلّة والندرة. وإنّ أكثر المعلومات المتوفرة ناقصة وغير تامّة، أو أنها بقيت حبيسة المصادر المعقّدة التي يصعب فهمها.

بطبيعة الحال فإنّ العلماء الذين يفهمون اللغة العربية الأصيلة بشكل كامل يمكنهم الاستفادة من آلاف الكتب والمصادر الموجودة حول القرآن، ومن بينها: المفردات، والمعاجم اللغوية، والتفاسير. إلا أنّ الذين لا يتمتعون بهذه الكفاءة لا يتمتعون بهذه المزايا إلا نادراً. فمثلاً إنّ آخر معجم لغوي إنجليزي ـ عربي يعود تاريخه إلى العام ١٨٧٣، وهو يحتوي على معنى الكلمات الإنجليزية المطابقة للقرآن المترجم طبقاً لنظام ترقيم الآيات الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، والذي قلّما يعوّل عليه في الترجمات الراهنة. إنّ العلماء الناطقين باللغة الإنجليزية من الذين يبحثون في غير الدراسات الإسلامية إذا أرادوا الحصول على شيء حول القرآن سواء من أجل تحقيقاتهم أو تعريفه إلى طلابهم لن يحصلوا على أيّ معلومة تنفعهم. وحيث أخذنا هذه الحاجة بنظر الاعتبار عقدت وزملائي العزم على تأليف مداخل باللغة الإنجليزية في

هذه الموسوعة. وإنّ زملاءنا من المختصين بالدراسات الإسلامية، سيدركون أنّ هذا القرار لم يكن سهلاً، ولم يخلُ من الابداع.

إنّ دائرة المعارف الإسلامية (Ei) التي مضى عليها مدة مديدة موضع تداول بوصفها مصدراً عاماً وشاملاً في هذا المجال، تستفيد من كلمات مدخلية يُنقل عينها باللغة العربية أو أنها تستعمل مفردات المعجم، وإنّ هذا الاستعمال قد أخذ بوصفه معياراً علمياً (تحقيقياً). إنّ مثل هذه المنظومة تستدعي دقّة ضائعة من خلال الحركة نحو لغات المعجم الإنجليزي، من باب المثال لا يوجد معادل دقيق لكلمة (prayer) في اللغة العربية. فالصلاة تشير إلى عبادة دينية خاصة بالمسلمين يؤدونها خمس مرات فرضاً في اليوم والليلة. في حين أنّ (الدعاء) عبادة تحكي عن رسمية وشفاعة في حدٍّ أقلّ. أما (الذكر) فهي مفردة تستعمل للدلالة على سلسلة واسعة من الممارسات الصوفية، وكلٌّ من العربية التقليدية والمعاصرة تشتمل على موارد من الكلمات ذات الصلة.

وهناك في دائرة المعارف الإسلامية شروح حول كل واحدة من هذه الكلمات الثلاث، ولكن لم يرد أي شيء بشأن كلمة (prayer). وبالتالي فإن الدارس أو المفكر غير العربي إذا أراد أن يبحث في هذا العنوان العام ويعلم المزيد، سيمضي وقتاً عصيباً عند استفادته من دائرة المعارف الإسلامية. إلا أنه لن يواجه المشكلة ذاتها في تعاطيه مع دائرة المعارف القرآنية. ومع ذلك فإنّ القرار الآخر الذي كان أكثر إثارة للجدل يتعلق بحدود ومجال هذه الموسوعة. إنّ القرآن بوصفه قطعة أدبية عالمية مهمة وكونه كتاباً سماوياً رئيساً لعقيدة دينية شاملة خلق مجموعة هائلة من القوانين. فقد أوجد كلّ جيل من أجيال علماء المسلمين العديد من المجلدات التفسيرية حول القرآن، وفي حين أن أكثر هذه التفاسير مكتوبة باللغة العربية، هناك عدد من التفاسير المكتوبة باللغات السائدة في البلدان الإسلامية الأخرى. وإنّ الإقبال على هذا النوع من التفاسير القديمة والحديثة واضح من خلال سعة انتشارها وشرائها المتواصل. وإنك لتشاهد

عمدة مؤلفات المفسرين القدامى من أمثال: الطبري، والزمخشري، وابن كثير، والسيوطي في رفوف المكتبات الكبيرة في أسواق العالم الإسلامي، إلى جانب الكتب التفسيرية المعتبرة المعاصرة من قبيل: تفاسير المودودي، وسيد قطب، والعلامة الطباطبائي.

وبالتالي لابد من دراسة هذا السؤال، وهو: هل يجب الإبقاء على هذه الموسوعة بوصفها دائرة معارف قرآنية، أم ينبغي توسيعها لتشمل تفسير القرآن أيضاً؟ وبطبيعة الحال ليس هناك تصنيف واضح للتمييز بين هاتين المقولتين.

إنّ جميع مقالات هذه الموسوعة بشكل مباشر أو غير مباشر هي تقريباً عبارة عن سلسلة من تفسير القرآن. ومع ذلك فإنّ محدودية المشروع كانت تفرض علينا التمحور حول القرآن. من هنا فإنّ القارئ لهذه الموسوعة سوف لا يعثر على نصّ مستقل للطبري أو فخر الدين الرازي، ولكنه سيجد الكثير من الإحالات إلى أعمال ومؤلفات هذين المفسّرين. علاوة على أنّ فهرسة الموضوعات المتراكمة في هذه الموسوعة سيمنح المستفيدين منها فرصة متابعة جميع المجلّدات في هذا المصدر. فضلاً عن الرغبة العارمة في إنجاز أثر يشكل مصدراً لسلسلة واسعة من الأسس العلمية والاجتماعية والبشرية، فقد أسهمت أنا وزملائي في إنجاز تحقيق علمي دقيق حول القرآن وإضافته إلى هذه الموسوعة القرآنية. وهو تحقيق متفرّع عن كثرة المواقف والدعائم الاستدلالية في هذا المجال.

إنّ الكلمات المفتاحية في الجملة الأخيرة عبارة عن: (Academic)، و(Rigorous). وكما أسلفت ليس هناك اعتقاد علمي بحت عن التحقيق القرآني. إنّ تحقيقات المسلمين حول القرآن الممتدة عبر قرون من الزمن قد أوجدت مساراً زمنياً متداخلاً مع التحقيق المنجز على يد الأجيال الغربية بشأن القرآن، ولا شيء من هاتين المجموعتين رغم عدم اكتمالها لا يمثل أسلوباً منسجماً أو أسلوباً استثائياً فذّاً. هناك مناظرة عنيفة ومتواصلة داخل المجموعة الواحدة وبين المجموعتين حول الأبحاث

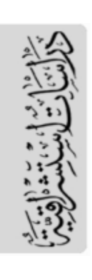
والدراسات القرآنية بين المسلمين والغربيين. وقد شهد هذان العالمان (الغربي والمسلم) تداخلاً ملحوظاً على المستوى الجغرافي وعلى المستوى العقلاني أيضاً. ومن خلال التوسع الديموغرافي السريع للمسلمين في أوربا وأمريكا الشمالية وغيرهما من أجزاء العالم، أصبح هذا التضاد والازدواج العنيف بين المسلمين والغرب أكثر إبهاماً من أيّ وقتٍ مضى. كما إنّ تدويل التحقيق والحياة العلمية قد أضاف سرعة إلى هذه الوتيرة. وكما تقدّم آنفاً فإنّ علماء المسلمين وغيرهم يعتلون المنابر ويتحدّثون في المؤتمرات عن القرآن بحرية، ويترك كلّ واحد منهم تأثيراته على الآخر، سواءٌ أكان ذلك المؤتمر منعقداً في ليدن أو لاهور. إنّ النشرات العلمية الراهنة قد تمّ تفكيكها على نحوٍ أقل مما كان عليه الواقع قبل جيل، وإن عدد العلماء المسلمين الذين يعملون في المؤسسات الأمريكية والأوربية التي تخصصت في بعض حقول البحث الإسلامي قد ارتفعت بشكل تصاعدي. وإنّ العمق العلمي الآخر لا يمكن أن يكون مرتبطاً بالهوية المذهبية، وإنّ البحث الجيّد في هذه الأجواء الجماعية في طريقه إلى النمو والازدهار. وقد بذل القائمون على دائرة المعارف القرآنية كلّ سعيهم وجهدهم من أجل إثبات الصبغة الجماعية في إطار صفحات هذه الموسوعة، ضمن إرادتهم بأن تتمكن هذه الموسوعة من نشر واستعراض أوسع شعاع ممكن عن البحث العلمي الدقيق بشأن القرآن.

تطبيقات دائرة المعارف القرآنية (EQ):

لقد تمّ إيراد المداخل في دائرة المعارف القرآنية وفقاً للنظام الهجائي المعروف. إلا أنّ هذه المداخل على نوعين. يشغل الحيّز الأكبر البحوث التي تتحدث عن النصوص المتنوّعة والمشتملة على مسائل بشأن الأشخاص والمفاهيم والأماكن والقيم والأعمال والوقائع التي يمكن العثور عليها داخل النصّ القرآني، أو أنّ لها صلة ملحوظة بالنص. من باب المثال: مدخل (Abraham) (إبراهيم عليه السلام): يبحث عن شخصية موجودة داخل النصّ القرآني، في حين أنّ مدخل (الأدب الأفريقي والقرآن)

يبحث بشأن ارتباط وعُلقة أدبية.

أما النوع الثاني من البحوث التي استعملت في دائرة المعارف فهي البحوث المتعلقة بالموضوعات المهمة في حقل الدراسات القرآنية. ولكي نكون قد ذكرنا أمثلة من الجزء الأول نشير إلى مدخل: (الفن والعمارة في القرآن)، و(علم التواريخ والقرآن). وهنا طلبنا من العلماء أن تكون كتاباتهم انعكاساً عن الماضي والحاضر بشأن هذه الموضوعات البارزة.



وكما تقدم آنفاً فقد كان لعزمنا على الاستفادة من المفردات الإنجليزية فوائده وأضراره، ففي الوقت الذي يضع تحت تصرف العلماء أثراً أوسع جداً في الموضوعات، إلا أنّه يمنع المتخصصين باللغة العربية والدراسات الإسلامية مع العثور على أصل المفردة بصياغتها [العربية] الحرفيّة. وللتغلب على هذه المشكلة عمدنا إلى إضافة فهرست موضوعي جامع يتضمن الكلمات الإنجليزية والمفردات المنقولة إلى العربية حرفياً في نهاية الجزء الأخير من دائرة المعارف القرآنية. وبطبيعة الحال فإنّ الحكم في تنظيم قوائم المداخل بشأن الأمر الذي يؤسس للمفردة الإنجليزية لم يكن ليستطيع أن يكون سهلاً ومفهوماً بشكلٍ كامل. وبشكل عام فإنّ سياسة إدارتنا ـ كما هو الأمر بالنسبة إلى المعاجم اللغوية المعاصرة والمصادر العامة ـ قائمة على أساس استعمال الإنجليزية المتداولة. ففيما يتعلق بالاسم العربي الخاص إذا كان له مرادف إنجليزي واضح، كان المستعمل ذلك الاسم الإنجليزي الواضح. وأما إذا لم يكن هناك مثل هذا المرادف الواضح، تكون صيغته العربية هي المتبعة. ومن أمثلة الحالة الأولى: (آدم)، و(حواء). ومن أمثلة الحالة الثانية: (ذو الكفل).

حيث تمّ التأسيس لدائرة المعارف القرآنية كيما تستعرض فهماً وشعوراً علمياً عن القرآن وتعمل على ارتقائه، فقد طالبنا جميع الكتاب بأن يعدّوا مدونة مكتبية خاصة لبحوثهم. وسيجد القارئ هذه البحوث مدخلاً نافعاً في سياق بحث وتحقيق أكبر حول موضوع معيّن. علاوة على أنّ نقل الأدبيات الأصلية (الأولية) والفرعية

(الثانوية) يجب أن يعمل على تطوير العلماء في بحوث أكثر جزئية من الموضوعات التي يباشرها في هذا الأثر، وأن تساعده في التحقيقات الإسلامية.

يتم استعراض الشواهد القرآنية من خلال بيان رقم السورة يتبعها رقم الآية، من باب المثال: (٣٠ : ٤٦). وإنّ هذا النوع من نقل القول عدول عن التقليد السائد بين المسلمين والقائم على نقل اسم السورة بدلاً من رقمها. وعليه يتم التمثيل بالنسبة إلى المثال السابق بـ (سورة الروم: ٤٦). إلا أن العدول عن هذه الطريقة والاقتصار على رقم السورة يسهّل الأمر على أولئك الذين لا يعرفون أسماء السور، ويرومون العثور على عبارة في نصّ مترجم للقرآن. وقد اعتمدنا في ذلك على القرآن المطبوع في القاهرة عام ١٩٢٤م. وإنّ أكثر التفاسير الإنجليزية الراهنة للقرآن تتبع هذا الترقيم.

وهناك استثناء جدير بالملاحظة وهو أن ترجمة (ا. جي. آربري) تتبع ترقيم (جوستاف فلاغ) المطبوع عام ١٣٨٤م، وهو ترقيم يمكن أن يحتوي عدة تغييرات إيجابية وسلبية للآيات بالقياس إلى طبعة القاهرة.

على الرغم من الجهود المبذولة من أجل ضمان صحة نقل المفاهيم القرآنية في مقالات دائرة المعارف القرآنية، إلا أنّ الأسلوب الكتابي في هذا المشروع لم يلزم الكتاب بالتزام ترجمة بعينها، وتركت ذلك لاختيار الكتاب أنفسهم، فلهم كامل الحرية في اختيار أي ترجمة يرونها هي الأنسب أو يبادروا بأنفسهم إلى ترجمة النص القرآني في مداخلهم. كما لم يمكن التوصل إلى أيّ طريقة لضمان التوفيق الكامل للمرجع مع المصادر الأصلية في العربية التقليدية، من قبيل سلسلة الأحاديث أو تفاسير القرآن. إنّ أسلوب الكتابة في دائرة المعارف القرآنية وإن كان قد أعدّ فهرسة عن أرجح الطبعات وأغلبها، ولكنها لا تتوفر دائماً في مكتبة الجامعة أو المكتبات الشخصية. وإن كانت رغبتي تقوم على إمكان تأصيل جميع المصادر من هذا النوع، إلا أنّ الوقت اللازم لهذا الأمر سوف يعيق إصدار هذه الموسوعة لزمن طويل جداً.

على الرغم من احتمال تكرار المسائل السابقة أرغب في التأكيد على أنّ دائرة

المعارف القرآنية عبارة عن خطوة أولى. إنّ هذه الموسوعة هي أول مجهود من أجل إيجاد أثر أصيل ومرجع في موضوع قل نظيره تقريباً. ومنذ بداية العمل في هذا المشروع التحقيقي كان العاملون على هذه الموسوعة يدركون استحالة دعوى الجامعية بالنسبة للطبعة الأولى. فإنّ القارئين والمنتقدين الكثيرين سيكون لديهم الكثير من الانتقادات والمقترحات والآراء التي سننتظرها بفارغ الصبر. وبالتالي فإنّ هذه الانتقادات والمقترحات ستنفعنا في إصدار الطبعة الثانية بشكل أفضل من الطبعة الأولى.

التقويم النهائي:

وفي الختام نستعرض مسألة قد تبدو غريبة في أن يجود بها مداد مدير هذا المشروع. (ولكن قد يكون هناك نوع آخر من (التحقيق العملي) الذي شاع كثيراً في العقدين الأخيرين). وإن ذلك الموضوع هو موضوع طاقة المشروع المدّخرة للبحث والجدل.

منذ أن تسلّمت مسؤولية تأليف هذه الموسوعة، وأنا أتعرّض لسؤال من قبل الصحافة والأصدقاء والمساعدين، مفاده: ألا أشعر بالقلق أو خطورة مثل هذا الموضوع؟ وكان جوابي على الدوام عن هذا السؤال بالنفي، ولكنني كنت في الغالب أقرن هذه الإجابة بإظهار الأسف من أنّ المبالغة في تصوير المشاعر الإسلامية على خلاف ما هي عليه، هي التي تثير أمثال هذه التساؤلات؟ ولكنني في الوقت نفسه لا أنكر خطورة البحث في نصّ تقدسه ملايين النفوس. وهناك من المسلمين من يعتقد بحرمة حتى لمس هذا القرآن لغير المسلمين، فما ظنك بقراءته وتفسيره، إلا أنّ هذا ليس رأي أكثر المسلمين. وعلى الرغم من أنّ هناك بعض من يميل إلى عدم الاهتمام والتفاعل مع دراسة غير المسلم في القرآن؛ لعدم ارتباطه به، أو لضعفه، أو عدم وعيه الفطري به، إلا أنّ هناك من يرحّب بما يكتبه العلماء من غير المسلمين في هذا المجال. ومن جهة أخرى هناك علماء من غير المسلمين جهدوا في أن يكتبوا عن القرآن بشكل

لا يجرح مشاعر المسلمين، ولا ينتهك مقدّساتهم الدينية. وهناك من باشر العمل بتصوّرٍ مفاده أنّ هذه الملاحظات لا مجال لها في دائرة البحث العلمي.

هناك اختلاف في الشخصيات والانتماءات المذهبية (الآيديولوجية)، والأساليب العلمية في كلا الاتجاهين. وقد عمدت إلى إدراج الأساليب والآراء المتواترة في تضاعيف دائرة المعارف القرآنية، إلا أنني باشرت هذا المشروع وأنا على يقين من أنّ العلماء ـ من المسلمين وغير المسلمين ـ لن يُجمعوا على الموافقة على هذا النهج.

هناك من المسلمين من فضّل عدم المشاركة في هذا المشروع مخافة أنّ المساهمة في دائرة المعارف القرآنية قد يعرّضه للتهمة وسوء الظن أو الشبهة. وهناك من غير المسلمين من أحجم عن المشاركة معنا للسبب ذاته. ومع ذلك فإنّ هذه الموارد لم تخرج عن دائرة الاستثناءات. فإنّ أكثر العلماء الذين تمّت دعوتهم إلى الإسهام، قبلوا الدعوة بكل رغبة وسرور، مبدين فرحتهم برؤية موسوعة مرجعية تسهم في تقدّم واستمرار الأبحاث والدراسات القرآنية.

وكلنا أمل في أن يتمّ إنجاز هذه الموسوعة القرآنية بشكلٍ دقيق وكامل.

تحليل ودراسة مقدمة دائرة معارف ليدن القرآنية:

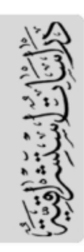
من خلال تحليل ودراسة هذه المقدمة نحصل على الأمور الآتية:

- **تعريف دائرة معارف ليدن القرآنية:**

مجموعة من البحوث التي تصوّر سلسلة تفسيرية عن القرآن بشكل مباشر أو غير مباشر، إلا أنها تدور حول محور القرآن (لا دائرة معارف القرآن مقروناً بالتفسير). فهي عبارة عن تحقيق تفرّع عن كثرة الآراء والأسس الاستدلالية، وتحاول تقديم وتطوير الفهم والشعور العلمي حول القرآن.

◘ **الكادر الإداري:**

يقف على رأس الكادر الإداري في هذه الموسوعة القرآنية السيدة (جين دمن ماك أوليف) الأستاذة في جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة الأمريكية، وأربعة من المختصين في الدراسات القرآنية المشهورين في الغرب، وهم: الفرنسي (كلود جيليوت)، والأمريكي (وليم جراهام)، و(داد قاضي) من شيكاغو، و(اندرو ريبين) من كندا، وفريق من المستشارين المرموقين من أمثال: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، وجيرهارد بورينغ (من أمريكا)، وجيرالد هاوتينج (من إنجلترا)، وفريد ليمهاوس (من هولندا)، وانغليكا نويورت (من المانيا)، وهيئة تحريرية من المسلمين وغير المسلمين من مختلف البلدان. وتحظى هذه الموسوعة القرآنية بدعم من دار نشر بريل.



◘ **المراحل التنفيذية:**

بدأ العمل بمشروع دائرة المعارف القرآنية في مدينة ليدن الهولندية على يد السيدة (جين دمن ماك أوليف) عام ١٩٩٣م بالتعاون مع مختلف العلماء، وطبع الجزء الأول منها عام ٢٠٠١م من قبل دار نشر بريل، في ليدن الهولندية. وهي تحتوي على الحرف (A) إلى (D). ويشتمل الجزء الثاني منها على الحرف (E) إلى (I)، وقد طبع عام ٢٠٠٢م. ويشتمل الجزء الثالث منها على الحرف (J) إلى (O)، وقد طبع عام ٢٠٠٣م. وقد طبع منها الجزء الرابع والخامس والسادس مؤخراً، وسنعمد إلى البحث بشأنها في مقالة لاحقة إن شاء الله تعالى.

◘ **الأهداف والغايات:**

١ـ إبداع مؤلف ومصدر يحقق أفضل نجاحات القرن في مجال الدراسات القرآنية.

٢ـ أن تؤدي هذه الموسوعة في العقود القادمة إلى حافز نحو دراسات أوسع بشأن القرآن.

٣ـ جعل عالم الدراسات القرآنية في متناول طبقة المفكرين الأكاديميين والقرّاء

المثقفين، مع الأخذ بنظر الاعتبار الفقر العلمي والمعلومات الناقصة وغير التامة في اللغات الأوربية حول القرآن.

◘ التوجّهات:

١ـ إنّ دائرة المعارف القرآنية هذه تنظر إلى الماضي والمستقبل، وإنّ هذه الرؤية ذات الاتجاهين تشكّل بنية هذه الموسوعة.

٢ـ إنّ القوالب الهجائية المرصودة لهذه الموسوعة تتسع لتشمل البحوث المطوّلة والمفصّلة.

٣ـ ضمن احترامها لمعطيات القرن الماضي، فإنّ هذه الموسوعة تعمل على ترويج النجاحات المتحققة في هذا القرن أيضاً.

٤ـ إنّ دائرة المعارف القرآنية لا تشمل تفسير القرآن، من هنا فإنها لن تحتوي على فصل مستقل حتى فيما يتعلق بمفسري القرآن، من قبيل: الطبري، والفخر الرازي. ولكن ستكون هناك إحالات إلى هؤلاء المفسّرين.

٥ـ تشتمل هذه الموسوعة القرآنية على أكبر شعاع ممكن للتحقيق العلمي الدقيق بشأن القرآن.

٦ـ لقد تمّت الاستفادة من الأساليب والآراء المختلفة في تضاعيف هذه الموسوعة عن عمد.

◘ الهيكلية العلمية:

تشتمل هذه الموسوعة على حوالي ألف مدخل مرتب على أساس الحروف الهجائية المعروفة، وإنّ تلك المداخل على نوعين:

أ ـ المداخل المتعلقة بالأشخاص، والمفاهيم، والأماكن ، والقيم، والأعمال والوقائع التي يمكن العثور عليها في نصّ القرآن، أو التي لها ارتباط وثيق بالنصّ القرآني.

ب ـ المداخل ذات الصلة بموضوعات مهمة في مجال الدراسات والأبحاث القرآنية، من قبيل: الفن والعمارة في القرآن، العلم والتاريخ في القرآن.

إنّ هذه الموسوعة تستخدم في مداخلها الألفاظ والكلمات الإنجليزية (وليس الكلمات العربية مكتوبة بأحرف لاتينية، كما هو الحال بالنسبة إلى دائرة المعارف الإسلامية). ولكي يتمّ استدراك الإشكال الذي قد يحصل من استحالة العثور على ما يرادف الكلمة العربية في اللغة الإنجليزية، تمّ وضع فهرسة موضوعية تحتوي على الكلمات الإنجليزية والألفاظ المنقولة حرفياً عن العربية في نهاية الجزء الأخير من هذه الموسوعة[٩].

ذكر السيد علي كريم أنّ مجموع مداخل الأجزاء الثلاثة الأولى من هذه الموسوعة يبلغ ٤٤٥ مدخلاً[١٠]. ولكن بعد الدراسة تبيّن أنّ الفهرسة العامة لمداخل هذه الأجزاء الثلاثة هي كالآتي:

الجزء الأول: ٣٢٥ مدخلاً.

الجزء الثاني: ٢٦٣ مدخلاً.

الجزء الثالث: من حرف (J) إلى (O) وتشتمل على حوالي مئتي مدخل.

وهنا سنستعرض بعض عناوين مداخل الجزء الثالث، بغية تعريف القارئ بها:

الآذان، الأرض، الزلزلة/ إنشقاق الأرض، الشرق والغرب، الديموغرافيا، علاقة الكائنات بالمحيط، علم الاقتصاد، عدن/ جنة، تقويم القرآن، التربية والتعليم، مصر، الاختيار، الانتخاب، العناصر، الفيل، إلياس، اليسع، الاختلاس/ السرقة، الجنين، المهاجرون والأنصار، الهجرة، الأعداء، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إدريس، دخول البيوت من ظهورها، الحسد، الكتابة على المعادن والأحجار (علم أو فن النحت)، الضلال، المعاد، الخلود، الأخلاق والقرآن، اليوطوبيا، المدح والثناء، حواء، الغروب، القرآن في الحياة اليومية، الشر، السيئات، تفسير القرآن في العهود القديمة والقرون الوسطى، تفسير القرآن في العصور المتأخرة والمعاصرة، النصائح

والمواعظ، النفي، الإستعاذة، الزحف العسكري والحروب، العيون، حزقيال النبي، حزقيل النبي، عزرا النبي، الأساطير، الوجه، وجه الله، الفرقة، الفضيلة، وغيرها من المفردات والكلمات.

هـ ـ التعريف بالبحوث والانتقادات حول دائرة معارف ليدن القرآنية:

١ ـ دائرة المعارف القرآنية، باللغة الإنجليزية، مرتضى كريمي نيا، گلستان قرآن، السنة الرابعة، العدد: ٨٦، شهر آبان، عام ١٣٨٠هـ ش (٢٠٠٢م)، ص٣٥ ـ ٣٦.

٢ـ تعريف ونقد دائرة معارف ليدن القرآنية، محمد جواد اسكندر لو، قبسات، السنة الثامنة، العدد: ٢٩، خريف عام: ١٣٨٢هـ ش (٢٠٠٤م)، ص٢٦٧ ـ ٢٨٥.

٣ـ طبع الجزء الثالث من دائرة المعارف القرآنية (EQ)، كتاب ماه دين، السنة السابعة، العدد: ١، شهر آبان من عام: ١٣٨٢هـ ش (٢٠٠٤م)، ص٥١ ـ ٥٣.

٤ ـ إطلالة على دائرة المعارف القرآنية، مرتضى كريمي نيا، گلستان قرآن، السنة السابعة، العدد: ١٩٠، شهر آبان عام: ١٣٨٣هـ ش (٢٠٠٥م)، ص٥٦ ـ ٣٠.

٥ـ دراسة ومقارنة بين ثلاث موسوعات قرآنية معاصرة، محمد علي رضائي إصفهاني، مجلة حوزه وپژوهش، العدد: ١٧ ـ ١٨.

٦ـ نقد دائرة معارف ليدن القرآنية، محمد حسن زماني، فصلنامه علمي ترويجي فلسفي كلامي دانشكاه قم، العدد: ١٧ ـ ١٨.

و ـ إطلالة إجمالية على دائرة معارف ليدن القرآنية:

أـ نقاط قوة دائرة معارف ليدن القرآنية:

١ـ توظيفها مختلف المؤلفين من العالمين الغربي والشرقي.

٢ـ الاهتمام بالموضوعات المستحدثة من قبيل (الأنثوية)، (feminism): (نظرية المساواة بين الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً) بالالتفات إلى الموضوعات القرآنية التقليدية.

٣ـ فصل دائرة المعارف القرآنية عن تفسير القرآن.

٤ـ تحديد سقف زمني لإنجاز المشروع والإسراع في طباعة الموسوعة.

٥ـ التخلي عن أسلوب المستشرقين التقليدي، ورعاية جانب الانصاف في إبداء الآراء حول الكثير من الموارد، فمثلاً في مقالة (القرآن والأنثوية) هناك تصريح لـ (مارغاريت بدران)[١١] بأنّ القرآن يدافع عن حقوق المرأة المهضومة.

مثال ثانٍ: في مقالة (التحريف)[١٢]، صرّح نيوباي بأنّ اتهام الشيعة بالقول بتحريف القرآن تهمة لا أساس لها من الصحّة، وإنّ قرآن الشيعة لا يختلف عن قرآن السنة.

مثال آخر: صرّح (دنيس أي) في مقالة (عائشة)[١٣] بأفضلية السيدة فاطمة الزهراء على جميع نساء العالمين.

ب ـ نقاط ضعف دائرة معارف ليدن:

١ ـ إنّ دعوى التحقيق الدقيق (التي جاءت في مقدمة هذه الموسوعة) لاتنسجم مع ما قام به الكتّاب في بعض المقالات:

من باب المثال: عمد (كلود جيليوت) في مقالته (تفسير القرآن في المرحلة القديمة)[١٤]، إلى اعتبار كتاب (حقائق التأويل في متشابه التنزيل) للسيد المرتضى (م: ٤٠٦هـ ق) من تفاسير المعتزلة، كما عرّف الشيخ الطوسي (م: ٤٦٠هـ ق)، والشيخ الطبرسي (م: ٥٤٨هـ ق) بوصفهما مفسرين شيعيين معتزليين، في حين أنه لم يلتفت إلى أنّ العالم الإسلامي يضمّ ثلاثة تيارات كلامية رئيسة، وهي:

أولاً: التيار الكلامي الأشعري.

ثانياً: التيار الكلامي المعتزلي.

ثالثاً: التيار الكلامي الشيعي.

وإنّ التيار الثالث وإن كان لا يتقاطع مع التيار المعتزلي في بعض المسائل من قبيل: العقلانية. إلا أنّ كلّ واحدٍ منهما تيار مستقل عن الآخر، وله خصائصه التي تميّزه. من باب المثال: يذهب الشيعة إلى استمرار النبوّة في الإمامة، خلافاً للمعتزلة الذين لا يوافقون الشيعة في هذه العقيدة الكلامية المهمّة. أو أنّ المعتزلة يذهبون إلى القول بـ (المنزلة بين المنزلتين) التي يرفضها الكلام الشيعي[١٥].



ويبدو أنّ هذا الخطأ الذي ارتكبته دائرة معارف ليدن ناتج عن كتب من قبيل: (التفسير والمفسّرون) للدكتور الذهبي؛ إذ سبقهم في توجيه هذه النسبة إلى السيد المرتضى[١٦]. في حين ليس هناك من يشك في كون السيد المرتضى من كبار علماء الشيعة الإمامية.

وكذلك في ذات المقالة (التفسير) ذهب (آندرو ريبين) إلى القول بأنّ تفسير أبي الفتوح الرازي من أضخم التفاسير الروائية الشيعية! في حين أنّ أضخم التفاسير الروائية الشيعية عبارة عن: تفسير العياشي، والبرهان للمحدث البحراني، ونور الثقلين للعروسي الحويزي، والصافي للفيض الكاشاني. وأما تفسير أبي الفتوح الرازي فهو عبارة عن ترجمة فارسية تقريباً لتفسير التبيان للشيخ الطوسي (وبطبيعة الحال فإنه لا يخلو من بعض الإضافات من قبل أبي الفتوح الرازي)، وإنّ أسلوب هذين التفسيرين اجتهادي، وليس روائياً محضاً، وهذا يتضح من خلال أدنى تدقيق في هذين التفسيرين.

٢ـ الأخطاء المنهجيّة في التعريف بالتفاسير:

المثال الأول: ذهب (راترود ويلانت) في مقالته (تفسير القرآن في المرحلة

المعاصرة)[١٧] إلى القول بأنّ التفسير العقلاني منحصر بالتفسير الاجتهادي لأشخاص من قبيل: السيد أحمد خان الهندي (م: ١٨٩٨م)، ومحمد عبده (م: ١٩٠٥م) حيث تجمع هذه التفاسير بين الحضارة والعلم الغربي وبين القرآن، والملفت أنه ينسب في ذات المقالة كتاب (الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن) إلى محمد أبو زيد (١٩٣٠م). في حين أولاً: إنّ هذا الكتاب ليس لأبي زيد، بل هو للسير السيد أحمد خان الهندي، وثانياً: إنّ هذا الكتاب يعدّ من التفاسير العلمية دون العقلية، وثالثاً: إنّ التفسير العقلاني أو التعقلي لا ينحصر بالتفسير الاجتهادي، بل إنّ مفردة (العقل) في المسائل التفسيرية تستعمل في معنيين؛ الأول:العقل البرهاني، الذي يعمد إلى تفسير القرآن من خلال توظيف البراهين العقلية، فمثلاً فيما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح/ ١٠)، بالالتفات إلى البرهان العقلي القائل باستحالة أن يكون الله جسماً، يتمّ تأويل (اليد) في هذه الآية بالقدرة، ويصرف النظر عن ظاهرها. والثاني: العقل الذي هو عبارة عن القوّة المدركة وقوّة الفكر التي تدخل في مختلف أساليب العملية التفسيرية، حيث يتم توظيف العقل للتدبّر وفهم الآيات وقرائنها والجمع بينها والاستنباط منها والاجتهاد فيها، والنوع الأخير هو الذي يسمى بالتفسير الاجتهادي[١٨].

وعليه فإنّ التفاسير العقلية لا تنحصر بتفسير محمد عبده المصري: (١٨٤٨ ـ ١٩٠٥م)، والسيد أحمد خان الهندي(١٨٩٨ ـ ١٩١٧م)، بل إنّ لهذا النوع من التفسير جذوراً تعود لألف سنة، حيث بدأه الشيخ الطوسي والطبرسي (م: ٥٤٨ هـ ق).

أجل .. إنّ تفسير الشيخ محمد عبده يحتوي على ابداعات، منها: الاهتمام بالنزعة الاجتماعية في التفسير، وكذلك الاهتمام بالأسلوب العلمي، ودور العلوم الحديثة في التفسير، وهو واضح من خلال دراسة تفسير الجزء الأخير من القرآن، وكذلك تفسير المنار لتلميذه محمد رشيد رضا.

المثال الثاني: ذهب (راترود ويلانت) في مقالته (تفسير القرآن في المرحلة

المعاصرة) إلى القول بأنّ التفسير العلمي للقرآن قد بدأ بالفخر الرازي (م: ٦٠٦ هـ ق)، وذلك من خلال استخراج العلوم من القرآن، ثمّ الآلوسي (م: ١٨٥٦م) في كتابه (روح المعاني)، والطنطاوي في كتابه (الجواهر). فهو هناك يعترف بأنّ التفسير العلمي للقرآن يثبت إعجاز القرآن، ويجعل من القرآن سلاحاً ماضياً بيد المسلمين في مواجهة الغرب، ولكنه لم يلتفت إلى أنّ هذا التفسير العلمي للقرآن قد بدأ منذ عصر الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ ق)، وأنه كان على نحو الأساليب الثلاثة الآتية:

الأول: استخراج العلوم من القرآن اعتماداً على فهمٍ خاطئ لقوله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل/ ٨٩)؛ إذ يُفهم من ظاهره أنّ جميع العلوم موجودة في القرآن، وهو النهج الذي سار عليه الغزالي (٥٠٥)[١٩].

الثاني: تحميل النظريات العلمية على القرآن الكريم، وهو الأسلوب الذي مال إليه المغرمون بالعلوم الحديثة من أمثال: عبد الرزاق نوفل المصري في العديد من كتبه.

الثالث: استخدام العلوم من القرآن الكريم، وهو أسلوب صحيح، وقد أراد بعضهم من أمثال الشيخ محمد عبده سلوكه.

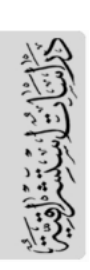
٣ـ اجترار التُهم التي وجّهها المستشرقون للقرآن الكريم:

على الرغم من أنّ الأسلوب السائد في هذه الموسوعة يبتعد عن الأبحاث السابقة للمستشرقين إلى حدٍّ كبير، وأنّ روح الانصاف هي الغالبة على الكثير من المقالات فيها، إلا أنّ بعض الكتاب فيها ينسجون على ذات المنوال الذي نسج عليه من سبقهم من المستشرقين، فكانت مقالاتهم خالية من أي ابداع جديد، فهي تكرار لما قاله مستشرقون سابقون، وفيما يلي نشير إلى بعض النماذج من هذا النوع:

قال أندرو ريبين في مدخل (هارون): (لقد أخطأ القرآن في اعتبار أمّ عيسى عليها السلام أختاً لهارون في قوله: ﴿**يَا أُخْتَ هَارُونَ**﴾ (مريم/ ٢٨)، في حين أنّ هارون قد توفي قبل

قرون من ولادة أمّ عيسى، وقد جاء في الكتاب المقدس: كان لهارون اخت اسمها مريم، وإنها كانت تعيش في عصر هارون وموسى وليس في عصر عيسى)[٢٠].

لو أنّ اندرو ريبين كان قد راجع التفاسير الشيعية والسنية المهمة، لأدرك أنّ هذه العبارة التي وردت في القرآن على لسان أعداء مريم إنما هي من الأمثال التي كانت سائدة بين قومها. وفي الحديث عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: (إنّ هارون هذا كان رجلاً صالحاً في بني إسرائيل، يُنسب إليه كلّ من عُرِفَ بالصلاح)[٢١]. إنّ هذه الهفوة التي يرتكبها (أندرو ريبين) في عدم فهم القرآن، وعدم رجوعه إلى التفاسير والروايات التفسيرية تشكل فضيحة لهذه الموسوعة يتحملها جميع العاملين والمحققين والمشرفين عليها، إذ أنها تحكي عن عدم متابعتهم واهتمامهم بتحقيقات المستشرقين المتقدمين وردود المسلمين عليهم، إذ أن كلام أندرو ريبين ليس شيئاً جديداً، بل اجترار لما سبق أن ذكره المسستشرقون المتقدّمون، فإنّ أول من ذكر هذه الشبهة هو شخص يدعى أدريان ريلاند (١٦٧٦ ـ ١٧١٨م)، وقد ردّ عليه المسلمون مراراً وتكراراً، ومن بينهم: عبد الرحمن بدوي (١٩٨٨م) في كتابه (دفاع عن القرآن)، ص١٦١. والعجيب أن نرى اجترار هذه الشبهة في هذه الموسوعة حتى بعد مرور أربعة عشر عاماً من صدور كتاب عبد الرحمن بدوي، دون أن تتمّ الإشارة إلى الإجابة عنها.



٤ ـ التناقضات الداخلية في دائرة معارف ليدن:

يجب في كلّ كتاب أن لا يشتمل على أمور متناقضة، خاصّة فيما يتعلق بالمسائل التاريخية التي تنسب إلى الأديان والكتب السماوية. ولكننا نشاهد مثل هذه التناقضات أحياناً في دائرة معارف ليدن، من باب المثال: نقل (جوين بول) في مقالته (القرآن والحديث) مسائل حول تحريف القرآن، منها ما جاء عن السيوطي أنّ آية الرجم قد نزلت على محمد ﷺ، ولكنها لم تدرج في القرآن.

وإنّ كلمة (أئمة) تمّ استبدالها بـ(أمة). وينسب إلى الشيعة أنهم يقولون بأنّ سورة الأحزاب كانت في الأصل أطول من سورة البقرة، ولكنها تعرّضت للتغيير.

وإنّ الشيعة قد فسّروا القراءات السبع للقرآن باستنباط الفتاوى الفقهية[٢٢].

في حين أنّ يونباي عمد في مقالته (التحريف) إلى نفي مسألة التحريف في ذات هذه الموسوعة.

إنّ هذه الظاهرة تثبت أولاً: التناقض الداخلي في دائرة معارف ليدن، وهذه الحقيقة تضاعف من مسؤولية رئيسة التحقيق في هذه الموسوعة كي تبذل كلّ ما بوسعها من أجل الحيلولة دون جمع البحوث المتناقضة في موسوعة وكتاب واحد.

وثانياً: إنّ روايات التحريف قد رفضت مراراً وتكراراً وانتقدت من قبل الشيعة والسنة؛ لأنّ الكثير منها مخالف للقرآن، وكلّ ما يخالف القرآن فهو ساقط عن الاعتبار، كما أنّ سند هذه الروايات مخدوش أيضاً، وإنّ بعضها يشير إلى الموضوعات التفسيرية واختلاف القراءات.

وإنّ من بين الذين صنّفوا الكتاب في هذا المجال: سماحة آية الله السيد أبو القاسم الخوئي؛ في كتابه: (البيان)، وآية الله الشيخ محمد هادي معرفة مؤلف كتاب: (صيانة القرآن عن التحريف)، والدكتور نجار زادكان مؤلف كتاب: (سلامة القرآن من التحريف) وقد أعيد طبع هذا الكتاب الأخير مع بعض الإضافات.

وثالثاً: إنّ مسألة زيادة أصل سورة الأحزاب وكونها أطول من سورة البقرة نسبت في مصادر أهل السنة إلى أبي بن كعب وعائشة[٢٣]؛ فلماذا يعمد الكاتب إلى نسبة هذه التهمة إلى الشيعة؟! هذا في حين أننا أسلفنا أنّ أصل هذه المسألة باطل وغير صحيح من الأساس؛ إذ يُجمع علماء الفريقين على رفض مسألة التحريف.

ورابعاً: إنّ القراءات السبع للقرآن التي حكيت في بعض الروايات، مخدوشة عند الشيعة من حيث السند والدلالة[٢٤]. وحيث أنها غير متواترة ولا يثبت القرآن

بها، لا يمكن أن تشكل دليلاً على استنباط الحكم الشرعي. نعم هناك اهتمام بقراءة حفص عن عاصم لتطابقها الكبير مع القراءة المتواترة بين جمهور المسلمين، وإنّ المصاحف الراهنة تطبع في العالم الإسلامي طبقاً لهذه القراءة.

٥ ـ عدم جمع كافة المعلومات المهمة في مجال واحد:

كما سبق أن أسلفنا في مبحث خصائص دائرة المعارف: إنّ مهمّة دائرة المعارف أن تأتي بجميع المعلومات الضرورية حول موضوع ما بشكل مختصر يغني القارئ عن الرجوع إلى الكتب الأخرى. إلا أنّ دائرة معارف ليدن لم تقم بهذا الأمر. من باب المثال: جاء في مقالة (فاطمة عليها السلام) للسيدة جين دمن ماك أوليف أنّ مفسري القرآن يذهبون إلى نزول الآية ٦١ من سورة آل عمران (آية المباهلة)، والآية ٣٣ من سورة الأحزاب (آية التطهير) في السيدة فاطمة عليها السلام، ثم نقلت عن تفسير الطبري أن المراد من (أهل البيت) في سورة الأحزاب هم: محمد وفاطمة وعلي والحسن والحسين عليهم السلام. ولكن ينقل عن عكرمة أنّ المراد منه زوجات النبي الأكرم صلى الله عليه وآله [٢٥].

في حين أوّلاً: قيل: إنّ الآيات المتعلقة بالسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام تتراوح بين ٦٠ آية إلى ١٣٥ آية[٢٦]. وبطبيعة الحال فإنّ بعض هذه الموارد في شأن نزول هذه الآيات بحق فاطمة عليها السلام، وفي بعضها فسّرت السيدة فاطمة عليها السلام على أنها من مصاديقها أو تأويلها أو بطنها أو تفسيرها، وإنّ بعض الآيات موضع إجماع من قبل المفسرين من الشيعة والسنة، من ذلك سورة الكوثر[٢٧]، وآيات النذر في سورة الإنسان (الدهر)[٢٨].

وجدير بالذكر أنّ هناك أكثر من ٢٤٠٠ عنوان كتاب مؤلّف بشأن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام[٢٩]، وقد تحدث الكثير منها عن الآيات القرآنية التي نزلت بحق السيدة فاطمة عليها السلام.

إنّ عدم الالتفات إلى هذا التراث الضخم في مصادر أهل السنة والشيعة فيما

يتعلق بالآيات المرتبطة بالسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام لا يمكن التسامح به من قبل مؤلفة بوزن رئيسة فريق المحققين في دائرة معارف ليدن القرآنية، وقد يعمد بعضهم من أجل ذلك إلى اتهامها بقلة المعرفة.

وثانياً: يجب على كاتب دائرة المعارف أن يقدم تقريراً كاملاً عن الآراء في خصوص كل موضوع من المواضيع، وإذا نقل موقف شخص يجب أن ينقل إلى جانبه موقف المخالف له. وفيما يتعلق بالمثال المذكور عندما ينقل حديث عكرمة، كان يجب أن يشار إلى ضعفه وضعف راويه، خاصّة وأنّ كبار علماء علم الرجال من أهل السنة والشيعة قد ضعّفوا عكرمة وعدّوه من الخوارج(٣٠). وطبعاً هناك من وثق عكرمة، ولكنه مع ذلك شكك في إسناد هذه الرواية له(٣١). ويجب عليه أيضاً الإشارة إلى ضعف دلالة الحديث القائل: (نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وآله خاصّة)(٣٢)؛ إذ أنّ آية التطهير ـ كما أشار بعض المفسرين ـ تدل على الطهارة من جميع أنواع الذنوب، أي: إنها تدلّ على عصمة أهل البيت(٣٣). وهذا لا يمكن أن يصدق على جميع نساء النبي صلى الله عليه وآله اللاتي نزلت الآيات ٤ ـ ٦ من سورة التحريم في مطالبتهنّ بالتوبة(٣٤).

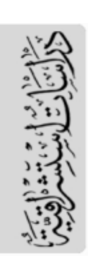
٦ ـ نقل الإسرائيليات دون نقدها:

من باب المثال قال (كرنليا شاك) في مدخل (آدم وحواء) في مسألة خلق آدم وحواء: (إنّ القرآن يقول: يا بني آدم! إنّ الله خلقكم من نفس واحدة [آدم]، وخلق منها زوجها؛ أي: إنّ الله تعالى قد خلق حواء من أسفل أضلاع آدم أو من جانبه الأيسر)(٣٥). وفي ذلك يشير الكاتب إلى الآية الأولى من سورة النساء: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾.

أولاً: ليس في هذه الآية ولا في غيرها من آيات القرآن ما يصرح بخلق حواء من الضلع الأيسر لآدم؛ من هنا فإنّ نسبة هذا القول إلى القرآن الكريم مخالف للأمانة في نقل المطالب.

وثانياً: جاء في التوراة: «فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإِلهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ. فَقَالَ آدَمُ: هذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لأَنَّهَا مِنِ امْرِءٍ أُخِذَتْ»(٣٦).

إذن فهذه إنما هي من قصص الكتاب المقدس التي علقت في ذهن (كرنليا شاك) وقد عمدت إلى إسقاطها في مقالتها على القرآن الكريم.



وثالثاً: لو أنّ الكاتب نظر في تفاسير المسلمين بشأن آيات خلق آدم، لما سقط في مثل هذه الهفوة؛ فإن العلامة الطباطبائي؛ قد صرّح بهذه الحقيقة في الميزان، ورفض أن تكون الرواية التي نقلت هذا الشيء صحيحة، وقال بأنها ذات جذور إسرائيلية(٣٧).

٧ ـ نسبة بعض الأمور غير اللائقة إلى الأنبياء عليهم السلام:

من قبيل ما جاء في مدخل (إبراهيم)، حيث يعدّ آزر أباً لإبراهيم عليه السلام، كما يتمّ التعريف بإبراهيم في قصّة الطيور معترضاً على الله. وفي ذات المدخل ينسب الشرك وعبادة الأصنام إلى أجداد وآباء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله (٣٨).

هذا في حين أنّ مفسري القرآن ـ وخاصّة في مجمع البيان والميزان والأمثل ـ قد أشاروا إلى هذه المسائل في تفسير الآيات ١١٣ ـ ١١٤ من سورة التوبة، والآية ٤ من سورة الممتحنة، والآية ٤٧ من سورة مريم، والآية ٨٦ من سورة الشعراء، وقاموا بتأويلها أو نفيها، وبيّنوا أنّ آزر إنما هو عمّ النبي إبراهيم، وإنّ الحديث المنسوب إلى النبي موضوع ، وإنّ هناك الكثير من الشواهد التي تثبت إيمان آباء وأجداد النبي صلى الله عليه وآله (٣٩).

٨ ـ عدم توظيف الأخصّائيين في القرآن:

إنّ توظيف مختلف المؤلفين من كافة أنحاء العالم يعدّ من النقاط الإيجابية لهذه

الموسوعة. ولكن هناك حالياً في الشرق الأوسط ـ أي: في مصر ولبنان والعراق وإيران وباكستان وغيرها ـ الكثير من مشاهير الباحثين والمختصّين في الشأن القرآني، وإنّ بعضهم قد ألّف عشرات المجلّدات في تفسير القرآن، أو أنّ لهم كتابات موسّعة في علوم القرآن، إلا أنّ أصحاب دائرة معارف ليدن لم يطرقوا أبواب هؤلاء المشاهير، واختاروا من إيران مثلاً السادة محمد علي أمير معزّي ومحسن ذاكري، وهما غير معروفين حتى على مستوى المجمع العلمي للقرآن والمحققين المختصين في إيران. في حين هناك الكثير من الباحثين المرموقين في الشأن القرآني في إيران، من أمثال: آية الله الشيخ مكارم الشيرازي (صاحب تفسير الأمثل)، وآية الله معرفة (صاحب التفسير الأثري الجامع)، و(التمهيد في علوم القرآن)، وعشرات العلماء الآخرين.

وطبعاً قد يكون بعض الباحثين في الشأن القرآني في البلدان الآسيوية غير متمكنين من اللغة الإنجليزية بشكل كامل، ولكن لا يمكن تجاوز مكانتهم العلمية ومعرفتهم بالمصادر الأصيلة. علاوة على إمكان ترجمة أعمالهم، كما ترجم تفسير الأمثل إلى عدّة لغات حيّة.

المسألة الأخرى: إنّ هذه الموسوعة قد استعانت ببعض الكتاب السائرين على خلاف الاتجاه العام في دراسة القرآن في العالم المعاصر، بل هناك الكثير من علامات الاستفهام عليهم من أمثال: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون.

كان بإمكان رئيسة المحققين في هذه الموسوعة أن تستعين إلى جانب هؤلاء، بالمخالفين لهم ليعملوا على نقد مقالاتهم وآرائهم، ونشر كافة الأفكار في موضع واحد أو على نحو تلفيقي؛ لتكتمل الصورة، فتحافظ الموسوعة بذلك على حياديتها وتبتعد عن الانحياز لجانب دون آخر.

تنويه: هناك إشكالات جوهرية أخرى على دائرة معارف ليدن القرآنية نعرض عن نقلها بأجمعها في هذه المقالة، وسنتركها إلى سلسلة أخرى من المقالات أو نخصص لها كتاباً مستقلاً سنصدره قريباً إن شاء الله تعالى.

* مصادر البحث *

(١) ابن حنبل، احمد، مسند احمد، داراحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥، الطبعة الثالثة.

(٢) الاتقان فى علوم القرآن، العلامة جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، دارالكتاب العربي، بيروت، طبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣ م.

(٣) احياء العلوم (الاحياء)، غزالي، ابو حامد، ١٤٠٢ ق، دار المعرفة، بيروت، أربع مجلدات.

(٤) از مفاهيم قرآن، مصطفى اسرار، محيا، ١٣٧٥ ش.

(٥) اعلام القرآن، عبدالحسين شبستري، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٩ ش.

(٦) اعلام قرآن، محمد خزائلى، اميركبير، ١٣٧٨ ش.

(٧) البيان فى تفسير القرآن، الخوئي، آية الله سيد ابو القاسم، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٤ ق.

(٨) پژوهشي در تاريخ قرآن كريم، سيد محمد باقر حجتي، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦٨ ش.

(٩) التفسير والمفسّرون، دكتر محمد حسين ذهبى، دارالكتب الحديث، ط الثانية، ١٩٧٦م.

(١٠) التمهيد فى علوم القرآن، محمدهادى معرفت، قم، مؤسّسه النشر الاسلامى، ١٤١٧ق، ٦ مجلدات.

(١١) الجواهر فى تفسير القرآن، طنطاوى جوهرى، بی‌جا، دارالفكر، ١٣ مجلد.

(١٢) دائرة المعارف قاموس عام لكل فن و مطلب، فؤاد افرام البستانى، بيروت ١٩٥٨.

(١٣) دائرة المعارف القرآنية لايدن، رئيسة المحرّرين: جين دمن مک اوليف، مكتبة بريل، ليدن - هولنديا.

(١٤) دائرةالمعارف قرآن كريم، مركز فرهنگ و معارف قرآن، ج ١، مؤسسه بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٣.

(١٥) درآمدى بر تفسير علمى قرآن، دكتر محمد علي رضايي الاصفهاني، انتشارات اسوه، ط الأولى، عام ١٣٧٥.

(١٦) درسنامه روش‌ها و گرايش‌هاى تفسير قرآن (منطق تفسير قرآن)، محمدعلى رضايى‌اصفهانى، انتشارات مركز جهانى علوم اسلامى، ١٣٨٢ ش.

(١٧) سيد محمدعلي الحلو؛ فاطمه الزهراء فى القرآن، سيد صادق حسينى شيرازي، قم، دليل ما، ١٣٩٠ ش.

(١٨) صحيح بخارى، محمد بن اسماعيل البخارى، بيروت، دار احياء الثراث العربى، ١٤٠٠ ق.

(١٩) طباطبائى، سيد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٣٩٣ ق.

(٢٠) طبري، أبوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تاويل آي القرآن (تفسير طبري)، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٨ق.

(٢١) فاطمه در آئينه كتاب، اسماعيل انصاري زنجاني خوئيني، قم، انتشارات الهادى، ١٤١٧ق.

(٢٢) فخر رازي، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (تفسير كبير)، داراحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ. ق.
(٢٣) فرهنگ نامه قرآنى، گروه فرهنگ و ادب بنياد پژوهش‌هاى اسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ - ١٣٧٦ ش.
(٢٤) فضائل فاطمه في الذكر الحكيم، شيخ على حيدر مؤيد؛ قم، مكتبة الحيدرية،١٤٢٢ق.
(٢٥) قاموس الرجال، تسترى، محمد تقى، تهران، بلاتا، بلامک.
(٢٦) قاموس قرآن، سيد علي اكبر قرشي، دار الكتب الاسلامية، ١٣٧٨ ش.
(٢٧) قاموس قرآني، حسن محمد موسى، مطبعة خليل ابراهيم، ١٩٦٦ م، مصر.
(٢٨) كتاب مقدس، انجمن كتاب مقدس ايران، ١٩٣٢ م، تهران (يشتمل على التوراة والإنجيل وملحقاتهما).
(٢٩) گلستان قرآن، ش ١٩٠، السنة السابعة، ١٣٨٣.
(٣٠) لغت نامه قرآن كريم، محمود عادل، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦٩ ش.
(٣١) لغت نامه، على اكبر دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٧٣ ش.
(٣٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، ابوعلى الفضل بن الحسن الطبرسى (امين الاسلام)، طهران، المكتبة الاسلامية، ط الخامسة، ١٣٩٥ ق.
(٣٣) مصطلحات قرآنية، صالح عضيمة، الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية، لندن، ١٩٩٤.
(٣٤) التفسير الأمثل، مكارم الشيرازي،ناصر، طهران، دارالكتب الاسلامية ١٣٦٤ ش، ٢٧ مجلداً.
(٣٥) ميزان الاعتدال، ذهبى، بيروت، دارالفكر، ١٩٩٩م ـ ١٤٢٠ق ـ ١٣٧٨ ش.
(٣٦) نور الثقلين، عبدعلي بن جمعة الحويزي العروسي، قم، المطبعة العلمية، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ ق، ٥ أجزاء.

* هوامش البحث *

(*) بحث سبق نشره باللغة الفارسية في مجلة (قرآن ومستشرقان).

(١) دائرة المعارف، قاموس عام لكل فنٍّ ومطلب، المعلم بطرس البستاني، ج٤، ص٥٠٠.

(٢) لغت نامه دهخدا، ج٢٤، ص٤.

(٣) دائرة معارف علوم القرآن، ج١، المقدمة، ص٩.

(٤) دائرة المعارف قرآن، ج١، المقدمة، مصطفى محامي، ص١١.

(٥) من قبيل:

أ ـ فرهنك نامه قرآني، قسم الثقافة والأدب في مؤسسة الأبحاث الإسلامية في آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٢ ـ ١٣٧٦هـ ش، بالفارسية، وتشتمل على المرادفات الفارسية للألفاظ القرآنية وفقاً لاثنتين وأربعين ومئة مخطوطة موجودة في مكتبة آستان قدس رضوي.

ب ـ قاموس القرآن، السيد علي أكبر قرشي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٨هـ ش.
ج ـ القاموس القرآني، حسن محمد موسى، مطبعة خليل إبراهيم، ١٩٦٦م، مصر.
د ـ لغت نامه قرآن كريم، محمود عادل، دفتر نشر فرهنك اسلامي، ١٣٦٩هـ ش.

(٦) من قبيل: أ ـ أعلام قرآن، محمد خزائلي، امير كبير، ١٣٧٨ هـ ش، سلسلة من ١١٤ دراسة طويلة في التعريف بأعلام القرآن. د ـ أعلام القرآن، عبد الحسين الشبستري، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٩هـ ش، مقالات في التعريف بأعلام القرآن. ب ـ از مفاهيم قرآن، مصطفى اسرار، ١٣٧٥هـ ش، مجموعة من ١٤٨ مقالة قصيرة في توضيح المفاهيم الرئيسة في القرآن. د ـ مصطلحات قرآنية، صالح عضيمة، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، ١٩٩٤م، ١٠٤ مقالة حول المصطلحات المفهومية في القرآن.

(٧) أنظر: دائرة المعارف قرآن كريم، ج١، ص١٣ ـ ١٧ إذ تحتوي على تعداد وتعريف ما مجموعه ٣٢ مورداً من هذه الموارد.

(٨) اعتمدنا في ترجمة هذه المقدمة على سماحة السيد نقي صادقي، مع الاكتفاء بإجراء بعض التقويمات البسيطة.

(٩) أنظر: مقدمة الجزء الأول من دائرة معارف ليدن القرآنية. (تصنيف الموضوعات من عندنا).

(١٠) گلستان قرآن، العدد: ١٩٠، السنة السابعة، شهر آبان عام ١٣٨٣هـ ش، ص٣٣ ـ ٥٦.

(١١) دائرة المعارف القرآنية، ليدن، ج٢، ص١٩٩ ـ ٢٠٣ feminism and the Quran-Margot Badran.

(١٢) المصدر أعلاه، ص٢٤٢. (Interpolation Gordon - Darnell Newby).

(١٣) المصدر أعلاه، ج١، ص٥٥ ـ ٦٠. (Denised Spellbery).

(١٤) المصدر أعلاه، ج٢، ص٩٩ ـ ١٢٤. (Exegesis of the Quran: Classical and Medieval Claude Gilliot).

(١٥) لمزيد من الاطلاع حول مواقف الشيعة والمعتزلة والأشاعرة، راجع الكتب الكلامية من قبيل: شرح التجريد للخواجة نصير الدين الطوسي، وكذلك شرح المواقف للإيجي، وغيرهما.

(١٦) التفسير والمفسرون، الذهبي، ج١، ص٤٠٤.

(١٧) دائرة معارف ليدن، ج٢، ص١٢. (Exegesis of the Quran: Early Modern and contemporary – Rotraud Wielandt).

(١٨) لمزيد من الاطلاع، راجع: درسنامه روش ها وكرايش هاي قرآن، للكاتب، موضوع: أسلوب التفسير العقلي والاجتهادي.

(١٩) أنظر: إحياء علوم الدين، ج١، ص٢٨٩، والجواهر، ص١٨.

(٢٠) دائرة معارف ليدن، ج١، ص١ و٢ (Aoron – Andrew Rippin).

(٢١) مجمع البيان، تفسير الآية الثامنة والعشرين من سورة مريم، وتفسير نور الثقلين، ج٣،

ص٣٣٣، والتفسير الأمثل، ج١٣، ص٥١.

(٢٢) دائرة معارف ليدن،ج٢،ص٣٧٦ـ ٣٩٦(Hadith and the Quran – G. H. A. Juynboll).

(٢٣) أنظر: مسند أحمد بن حنبل، ج٥، ص١٣٢؛ الاتقان، السيوطي، ج٢، ص٧٢.

(٢٤) أنظر: البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي، مبحث القراءات؛ التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفت، مبحث القراءات وحديث الأحرف السبعة؛ بجوهشي در تاريخ قرآن، السيد محمد باقر حجّتي، مبحث القراءات.

(٢٥) دائرة معارف ليدن القرآنية،ج٢،ص١٩٢ـ١٩٣ (Fatima – Jane Dammen Mc Auliffe).

(٢٦) أنظر: فضائل فاطمة في الذكر الحكيم، الشيخ علي حيدر المؤيد؛ ما نزل من القرآن في شأن فاطمة الزهراء، السيد محمد علي الحلو؛ فاطمة الزهراء في القرآن، السيد صادق الشيرازي، وغيرها من الكتب.

(٢٧) أنظر: تفسير الفخر الرازي، تفسير سورة الكوثر، وتفاسير الميزان والأمثل وما إلى ذلك.

(٢٨) أنظر: تفسير القرطبي؛ النيسابوري في غرائب القرآن؛ البغوي في معالم التنزيل؛ وتفسير الميزان، ونور الثقلين، والبرهان، والصافي، والأمثل وغيرها.

(٢٩) فاطمه در آيينه كتاب، اسماعيل انصاري زنجاني خوئيني.

(٣٠) أنظر: ميزان الاعتدال، الذهبي، ج٣، ص٩٣ ـ ٩٦؛ قاموس الرجال، التستري، ج٦، ص٣٢٧. الخوارج: هم أعداء علي عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام.

(٣١) أنظر: التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٤٨ ـ ٣٦١.

(٣٢) تفسير الطبري، ج١٢، ص٨.

(٣٣) الميزان، ج١٦، ص٣١٠ ـ ٣١١.

(٣٤) صحيح البخاري، ج٣، ص٣١٤، ح: ٤٩١٤ و٤٩١٥.

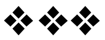
(٣٥) دائرة معارف ليدن القرآنية، ج١، ص٢٢ ـ ٢٦ Adam and Eve – Cornelia Schock.

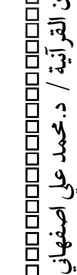
(٣٦) الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح: ٢، الفقرة: ٢٢ ـ ٢٤.

(٣٧) الميزان، ج١، ص١٤٧.

(٣٨) دائرة معارف ليدن، مقالة إبراهيم، ج١، ص٧ (Abraham – Reuven Firestone).

(٣٩) أنظر: مجمع البيان والميزان، تفسير الآيات آنفة الذكر، والأمثل، ج٨، ص١٥٧ ـ ١٥٩.





حركة الاستشراق الروسي وترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم

م.م. محمد عبد علي حسين القزاز
جامعة الكوفة ـ مركز دراسات الكوفة

• **الملخّص:**

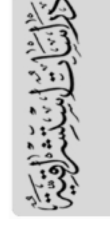
يظنّ البعض أنّ الاهتمام الروسي بترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم يفتقد جذوره في الماضي وأنه أتى كما أتت أشياء أخرى، نتيجة لانهيار الدولة السوفييتية فقط. غير أن تاريخ هذه المنطقة من العالم يؤكد أنّ المسلمين بها كانوا على مر العصور مجندين لنسخ القرآن الكريم وترجمته من قبل المستشرقين الروس بمقدار لايستهان به في ترجمة معانيه.

قام الباحث بدراسة موجزة لتاريخ تطوّر ترجمات معاني القرآن الكريم في روسيا وما تتبعها، كما قام بتقييم الوضع الحالي لهذه الترجمات. فكرة هذا البحث مبنية على تتبع جهود المستشرقين الروس ورصد آثارهم في مجال ترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم .

المقدّمة

الحمد لله والحمد كما يستحقه حمداً كثيراً والصلاة والسلام على أشرف أنبياء الله أبي القاسم محمد صلّى الله عليه وآله الأخيار المصطفين الأبرار .

مما لا شكّ فيه أنّ ترجمة معاني القرآن الكريم تعدّ من أصعب المحاولات التي تمّت في مجال الترجمة على الإطلاق؛ وذلك لأنّ نقل معنى الآيات القدسية المحكمة إلى لغة أخرى غير العربية ليس بالأمر السهل، إلى جانب عجز لغة الترجمة عن نقل التركيب البلاغي للآيات وما تحمله من معانٍ ومدلولات لا تظهرها إلا لغةُ القرآن التي نزل بها .

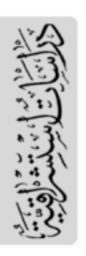


الإسلام كرسالة والقرآن ككتاب، جاء ليتحدّى استكبار وجبروت وظلم وغطرسة وعنصرية ومادية الإنسان، ويلقي في وجه الظلم حقيقة العدل الإلهي ويصارعه ليغلبه وينتصر عليه، ومن ثم يُظهر ضعفه وقلّة شأنه وإن تظاهر بالقوة والبطش. من هنا جاء الاهتمام بهذا البحث المتواضع، ليعكس مدى أهمية هذا الموضوع. حيث إنّ معظم الدراسات في علوم القرآن الكريم في روسيا حالياً، متأثرة إلى حدّ بعيد بتقاليد مدرسة الاستشراق، إلا إن النشاط الدعوي التعليمي للعلماء المسلمين يجبر المستشرقين على الاهتمام بكتب الحديث والتاريخ، والامتناع ولو أحياناً عن التأويلات الفاسدة لنصوص القرآن الكريم. قد لاقت تلك الترجمات قبولاً ملحوظًا لدى الشعوب الإسلامية الناطقة بالروسية، والتي كانت متعطشة إلى معرفة معاني ألفاظ القرآن الكريم.

كانت أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم للّغة الروسية هي ترجمة الدكتورة (سمية عفيفي) أستاذة اللغة الروسية بقسم اللغات السلافية بكلية الألسن جامعة عين شمس بالقاهرة، حيث بدأت الترجمة عام ١٩٩٥م وانتهت منها عام ٢٠٠٠م بإشراف لجنة من الأزهر الشريف. وقد لاقت تلك الترجمة قبولاً ملحوظًا لدى الشعوب

الإسلامية الناطقة بالروسية والتي كانت متعطشة إلى معرفة معاني القرآن الكريم. إنّ البداية العلمية النظامية للاستشراق هناك ترجع إلى ما قبل قرنين من الزمان تقريباً.

وتتأكّد أهمية موضوع هذا البحث إذا أخذنا في الاعتبار جِدّته ومحدودية انتشار الاستشراق الروسي خارج حدوده، بسبب عوامل عدة حدَّت من انتشاره، وعدم وجود دراسات كثيرة في هذا الشأن.



تطوّر نشوء حركة الاستشراق الروسي ودورها في تطوّر ترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم

تعتبر اللغة الروسية واحدة من اللغات الحية التي ترجم إليها القرآن الكريم حيث ارتبطت تطور مراحل ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الروسية بتطور مراحل الاستشراق الروسي، ولعب الدين الإسلامي والمسلمين دوراً كبيراً وبالغاً في تاريخ روسيا، وذلك منذ نشأتها مروراً بالإمارات السلافية الأولى، ثم بالإمبراطورية الروسية والاتحاد السوفيتي، ثم المؤثرات الحضارية العربية الإسلامية الأولى على حياة الروس.

وبداية الاستشراق الروسي في عهد (بطرس الأول) وعهد (كاترين الثانية) الذي عرف بداية الاهتمام الفعلي بالثقافة العربية، حين ظهرت العديد من المجلات الثقافية الروسية متضمنة أخبار العلوم والفلسفة والحِكَم والطرائف العربية وقواميس لغوية، حيث أدرجت اللغة العربية كإحدى اللغات الرئيسية إلى جانب الفرنسية والانجليزية والألمانية في روسيا، كان هذا في الربع الأول من القرن الثامن عشر

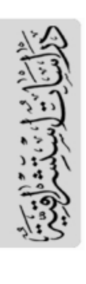
الميلادي، في عهد (بطرس الأول) (١٧٢٥م)، الذي تمّ في عهده عدد من الإصلاحات والخطوات الجذرية، وكان لها أثر كبير في مستقبل روسيا وبنائها من جديد، وهذا النوع من الاهتمام الاستشراقي لـ(بطرس) نابع من سياسته الشرقية، وما اقتضته مصالح روسيا، وحاجاتها المتزايدة إلى التعرف على جيرانها الذين دخلت معهم في صراعات مريرة [١].

تذكر المصادر التاريخية بعد قرن كامل من ظهور الإمارات الروسية في النصف الأخير من القرن العاشر الميلادي، بدأت هذه الدولة الجديدة تبحث لنفسها عن دين من بين الديانات السماوية التي اعتنقتها جل الشعوب المجاورة. وهكذا طلب أميرها فلاديمير (Vladimir) ملوك عدد من البلدان وأمرائها أن يبعثوا إليه برسل ليحدثوه عن دينهم حتى يتمكن مع باقي الأمراء الروس من اختيار أحد هذه الأديان؛ ليتخذه ديناً رسمياً للبلاد قصد توحيدها أكثر وتعزيز شرعية الحكم بها. إلاّ أنّ الروس والسافيين الشرقيين عموماً لم يكونوا يجهلون تماماً أهم تعاليم هذه الديانات. فهم كانوا على اتصال مستمر مع الخزر اليهود، كما أنّهم كانوا على اطلاع على مضمون الدين المسيحي الأرثودوكسي في بيزنطة، والكاثوليكي عند جيرانهم في الغرب. أما الدين الإسلامي فقد تعرفوا بعض تعاليمه، وربما سمعوا بكتاب يسمّى (القرآن) من خلال البلغار المسلمين الذين كانوا يقطنون الأراضي الممتدة على طول ضفتي نهر (الفولكا) (Volga) والتي تشكل حاليا موطن أحفادهم التتار المعروف الآن تحت اسم (جمهورية تتارستان) ذات الاستقلال الذاتي الموجودة ضمن الجمهورية الفيدرالية الروسية[٢].

لفهم جوهر التصور العام للإسلام السائد آنذاك عند الروسيين، لابدّ من التذكير بأنّ هناك مصدراً أساسياً مدوناً كان الروس يستقون منه معلوماتهم. ويتعلّق الأمر باللاهوت والمراجع التاريخية اليونانية ـ البيزنطية التي بدأت تظهر في روسيا منذ القرن الحادي عشر. وهكذا تكوّنت عند الروسيين صورة خيالية عن الإسلام

والمسلمين لا علاقة لها بتاتاً بالواقع. وهذه الصورة المشوّهة هي الصورة نفسها التي نجدها عند باقي الشعوب المسيحية في بلدان أوربا الغربية في ذلك العصر(٣).

يجب الاعتراف بأنّه ظهر في مرحلة لاحقة نوع أخر من الكتابات التي حاولت الاقتراب شيئا ما من الحقيقة وسعت إلى تغليب المنطق في تناولها لهذه الموضوعات. وكان ينتمي بعض مؤلفيها إلى فئة قليلة من المفكرين الروس الذين سبق لهم أن عاشوا فترة من الزمن داخل العالم الإسلامي. ونذكر من بين هؤلاء المفكرين (بيريسفييتوف) (Ivachko Peresvetov) وكذلك (كوسوي) (Feodosi Kosoy) الذي عاش في القرن السادس عشر والذي دافع في كتاباته عن المساواة بين جميع الناس وبين جميع الديانات واللغات. ولقد لقيت أفكاره إقبالا في بعض الأوساط الروسية المثقفة.



وبعد حوالي مائة سنة تقريباً، أي في القرن السابع عشر، كتب (بوسوشكوف) (Posochkov) مؤلفه (الفقر والثراء) الذي سار فيه على نهج (بيريسفييتوف) وأوصى بأن يؤخذ من التشريع الإسلامي ما قد يفيد المجتمع الروسي. وللمفكر (أندري كوربسكي) (Andriey Kurbskiy) مكانة خاصة في معالجة هذه المواضيع. فهو بالرغم من معارضته للإسلام، يضع عدداً من تعاليمه في مرتبة أعلى من الكثير من تعاليم المسيحية(٤).

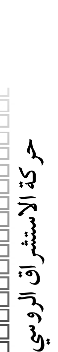
قوى الاهتمام بالاستشراق في روسيا في بداية القرن التاسع عشر حينما أنشأت بعض الجامعات الروسية كراس باللغة العربية عن الإسلام، ومن هذه الجامعات جامعة قازان، وجامعة موسكو، وجامعة بطرس برغ، وكلية لازاريف وغيرها، حيث شجّعت الحكومات الروسية في العهود المختلفة دراسة التراث العربي الإسلامي، وخاصة ذلك الذي يتعلّق بالأقاليم الإسلامية الواقعة تحت سيطرة روسيا لتوسيع المعرفة بالشعوب الإسلامية.

إنّ بدء العمل الرسمي والمنظم في الدراسات الاستشراقية العربية الإسلامية،

كان قد بدأ مع عهد القيصر بطرس الأكبر، عندما تمّت أول ترجمة للقرآن الكريم عام ١٧١٦م إلى اللغة الروسية، وقد قام بها الدكتور (بيتر بوستينكوف) عن الترجمة الفرنسية للمستشرق الفرنسي (ديوري) عام ١٦٤٣م، تلا ذلك ترجمة أخرى عام ١٧٧٦م، ولكن أول ترجمة للقرآن من اللغة العربية مباشرة إلى اللغة الروسية كانت في عام ١٨٧٨م، والتي قام بها المستعرب (سابلوكوف) ١٨٥٤م –١٨٨٠م، والذي كان يتقن العربية إتقاناً جيداً، وقد تكررت طباعة هذه الترجمة في أعوام ١٨٧٩م–١٨٩٨م. وقام المستعرب (موخلينسكي) ١٨٠٨م – ١٨٧٧م بترجمة وتفسير القرآن إلى اللغة البيلاروسية والبولندية من أجل التتار المسلمين الذين كانوا على حدود بيلاروسيا وبولندا وليتوانيا. ومع نهاية القرن الثامن عشر، وبتشجيع من (كاتيرنا) الثانية التي كانت (تود نشر القرآن الكريم بين السكان المسلمين في روسيا، وتأمل في الاعتماد عليه في أهدافها السياسية وحروبها مع تركيا). ومن المعلوم أنه عندما تتدخل مصالح الدولة في شأن الترجمة، وفي مجال الاستشراق، تصبح التوجهات والأهداف والنتائج منوطة بالسياسيين لا بالمترجمين أو المستشرقين[٥].

في عام ١٧٧٨ م تم إدخال الحرف العربي بشكل واسع في الطباعة. وطبع في السنة نفسها في العاصمة (سان بيترسبورغ) المصحف الكريم بحروف عربية جميلة. ويقول (كراتشكوفسكي) إن هذه الحروف انتقلت فيما بعد إلى مدينة قازان التتارية، ثم إلى القرم وتركيا فمصر. وقد تكون بعض النسخ من هذه الطبعة دخلت المغرب. ونعتمد في هذا الافتراض على العلاقات الجيدة التي كانت تربط السلطان (سيدي محمد بن عبدالله) بالإمبراطورة (كاتيرينا الثانية). ومعلوم أنه جرى بينهما تبادل هدايا ورسائل ودية جداً؛ وأي هدية أغلى من الطبعة الروسية للقرآن الكريم ستجد الإمبراطورة لإرسالها إلى السلطان المغربي المسلم[٦].

لقد أعيد طبع المصحف الكريم بهذه الحروف الخمس مرات في الفترة ما بين ١٧٨٩م، ١٧٩٨ م وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى الدور الكبير الذي لعبته فيما بعد



مطبعة (قازان) الإسلامية التي أحدثت عام ١٨٠٢م، والتي طبعت، خلال القرن التاسع عشر، عشرات الآلف من نسخ القرآن، وعدداً كبيراً من المؤلفات الإسلامية الأخرى[٧].

صدرت ترجمتا ن اثنتان للمصحف الكريم إلى اللغة الروسية أنجزتا انطلاقا من الفرنسية والإنكليزية. قام بالأولى (فيريو فكين) (Veryovkin) سنة ١٧٩٠م عن الترجمة الفرنسية القديمة ل (دي رييي) (A. Du Ruyer) وأنجز الثانية سنة ١٧٩٢م (كولماكوف) (Kolmakov. Sal) عن ترجمة (سالي) (G e) الإنكليزية .وكانت هاتان الترجمتان في مستوى حسن بالمقارنة مع ما سبقتها من ترجمات. وقد ألهمت إحداهن، فيما بعد، أمير الشعر الروسي (بوشكن (A. puchkin) لنظم سلسلة قصائده المشهورة (قبسات من القرآن) التي عالج فيها شعريا نصوصا مقتبسة من ثلاث وثلاثين سورة قرآنية. ويعترف الشاعر «بأن القرآن كان الكتاب الديني الأول الذي أذهل مخيلته، وقد أفلح (بوشكن) في إعطاء صورة دقيقة المعالم عن مضمون القرآن الفلسفي والديني؛ كما أن هذه القصائد أعطت لأول مرة في الأدب الروسي مفتاح الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وساعدت إلى درجة كبيرة على استمرار نموّ الاهتمام به عند أوسع أوساط القراء الروس»[٨] .

إنّ اهتمام الشاعر الروسي الكبير (بوشكن) بالإسلام وبالقرآن الكريم، لم ينبع من «فراغ أو كنتيجة لشطحات الخيال الإبداعية؛ بل أتى كثمرة لقراءاته المتعمقة في تاريخ الشرق العربي وحضارته وآثاره الأدبية والقرآنية، فضلاً عن الجذور الشرقية الإسلامية التي ربطت بين الشاعر والشرق الإسلامي. تجدر الإشارة إلى أن أحد أجداد (بوشكن) لأمه، وهو إبراهيم (المشهور) في مختلف الكتابات الأدبية الروسية، كان ينتمي إلى أسرة إفريقية مسلمة. هذا ما جعل الشاعر يبحث عن جذوره المسلمة، ويحاول التعمّق في معرفة دين أجداده وكتابهم المقدس القرآن الكريم»[٩].

مثّلت الترجمة أهمّ جسور تواصل الاستشراق الروسي، وشكّلت ترجمة معاني القرآن الكريم مكان الصدارة من بين صنوف الترجمات الروسية. وكانت الترجمات الأولية لمعاني القرآن الكريم تتمّ من خلال لغات أوربية وسيطة، ومن ثم أمكن ترجمة معانيه من الأصل العربي بعد تكوين مترجمين روس درسوا العربية، فأصبح القرآن الكريم عاملاً حيوياً هاماً لفَهْم مراحل العلاقات بين روسيا والإتحاد السوفيتي، والعالم الإسلامي (١٠).

ظهرت ترجمتان جديدتان لمعاني القرآن الكريم بالروسية، وحازتا تقدير (كراتشكوفسكي) الذي رأي فيهما حدثاً تاريخياً بالغ الأهمية في تاريخ الثقافة الروسية، ومستوى أعلى من الترجمات السابقة. ولقد حفزت الترجمات الروسية لمعاني القرآن الكريم في صدور مؤلفات تتناول شرح القرآن الكريم، ومن أبرزها كتاب المترجم (بوجدانيفيتش) بعنوان (محمد والقرآن) وقد لاقى نجاحا كبيرا، وأعيد طبعه مرات عديدة (١١).

شيخ المستشرقين (كراتشكوفسكي) ١٨٨٣م - ١٩٥١م الذي اقترن اسمه الروسي طوال النصف الأول من القرن العشرين، حيث اعتبر بحق شيخ المدرسة الاستعرابية الروسية خلال هذه الفترة، وذلك للمجهودات التي بذلها في ميداني التعليم والبحث العلمي، امتازت كتاباته بالموضوعية في إنصافه لشخصية الرسول محمّد (صلى الله عليه وآله وسلم) والإسلام والقرآن الكريم. إنّ (كراتشكوفسكي) يعكس صورة الشرق المعاصر المهتم بالفكر والأدب والثقافة اهتماماً رسمياً ودينياً وشخصياً، وصورة الشرقي المنفتح على الآخر، ذو الاهتمامات العلمية. (إنّ النهضة الحديثة للشرق العربي المسلم تظهر بوادرها في كل مكان، وفي الصيف عندما غادرت بيروت ورحلت إلى أماكن أخرى، فهناك كان معلّمو القرى وصحفيو المدن الصغيرة، ومراسلو الجرائد، وأطباء القرى، كل هؤلاء قابلوني هناك بود وترحاب، وكان الحوار بيننا يستغرق عدة ساعات بعد أول لقاء بهم، وكانوا جميعاً يتأججون والثورة تتقد في

نفوسهم، وفي خيالهم حلم بالتحرر الوطني)[١٢].

في سنة (١٨٥٩م) ظهر كتابه الفهرس الكامل للقرآن أو مدخل إلى كلماته وعباراته، وهو عبارة عن دليل لدراسة مبادئ القرآن الكريم الدينية والشرعية والتاريخية والأدبية. وكان من أهم عيوبه أنّه لم يعتمد نص القرآن الكريم، بل اعتمد على مصحف المستشرق الألماني (جوستاف فليوجل). أشرف المترجم (نيقولاييف) عام ١٨٦٤م، على ترجمة معاني القرآن، وكانت مأخوذة عن الترجمة الفرنسية للمستشرق (بيبيرشتين كازميرسكي). وقد تكررت طباعة ترجمة (نيقولاييف) في موسكو خمس مرات، وفي سنة ٢٠٠١م أعيدت طباعتها في دار (إليبرون كلاسيكس). يعتقد بعض النقّاد أنّ وضع النقد الترجمي سيّئ، لاسيما إذا عرفنا انّه لايوجد اتفاق مشترك عام على معايير النقد الترجمي والتقويم وأنّ للنقد الترجمي علاقة واضحة بالأدب [١٣].

كثيراً من المختصين والمستشرقين الروس قد انتقدوا منـهجَ (سابلوكوف) وترجمته لمعاني القرآن، فقد أشار المستشرق (كريمسكي) في كتابه (تاريخ الإسلام) إن ترجمة (سابلوكوف) ترجمة حرفية ميتة، ولا يمكن فهمها في كثير من المواضع؛ إلا بعد الرجوع إلى الأصل العربي، فضلاً عن أنّها تحتوي على عدد كبير من الأخطاء التي لا مراء فيها. انتقدها أيضاً المستشرقان (بيلايف وجريزنيفيتش) ومع مرور الزمن تظهر سلبيات هذه الترجمة لكل من يرجع إليها، فأمّا المستشرق المتخصص في اللغة العربية فيجد فيها أخطاء كثيرة، وأما غير المتخصص فلا يفهم أحياناً خصائص نص الترجمة المليئة بالكلمات القديمة والعبارات المبهمة، التي منعت من فهم المعنى الظاهر لها. كما يسأل القارئ نفسه: هل فهم المترجم ماذا أراد بهذا الكلام؟ كما وُجِد في ترجمته كلمات خاصة تستخدم عند ترجمة التوراة والإنجيل إلى اللغة الروسية، وبسبب هذه الكلمات يكون القارئ العامي قد أخذ فكرة خاطئة عن العقيدة الإسلامية والمعنى الحقيقي لهذا الأثر.

وعلى الرغم من ذلك فقد أشبعت ترجمة (سابلوكوف) لمعاني القرآن حاجة الكثيرين في المجتمع الروسي على مدى مائة عام، وعُدت من أهم المراجع عن الدين الإسلامي. واستحق صاحبها مدح كثيرين منهم (كراتشكوفسكي) بقوله: «لم يتمكن أحد في أكاديمية قازان من تأسيس منهج للاستعراب ودراسة الإسلام إلا (جوردي سابلوكوف)». من الجدير بالذكر يجب الإشارة إلى أنّ بدايات الترجمة تعود إلى العصر البابلي القديم، حيث كان لديهم جهاز مركزي مثابر من النُسَاخ المتخصصين بعدد من اللغات الذين يبثون الرسائل الرسمية المبلغة على الرقم الطينية، بخطوط مسمارية إلى الأرجاء البعيدة من المملكة(١٤).

إنّ الأخطاء في ترجمة المعاني لدى (سابلكوف) أقلّ مما في التراجم المذكورة بالإضافة إلى دقة الترجمة وسلاسة اللغة بغية تقريبها إلى القارئ غير المسلم. وفي عام ١٨٧٩م أصدر (سابلوكوف) ملاحق للترجمة، وأعقبها بإصدار دراستين كبيرتين بعنوان (معلومات حول القرآن الكريم١٨٨٤م). كما أصدر دراسة بعنوان (مقارنة أسماء الله الحسنى في الإسلام وفي الديانة المسيحية) ١٨٧٣م. وكان الهدف من الترجمة والدراسات أكاديمياً محضاً ولم يتطرّق المؤلف إلى الجوانب العقائدية في الإسلام.

كانت آخر ترجمة تنجز عن طريق لغة وسيطة هي ترجمة (نيكولاييف). حيث بدأ المستعربون الروس يعدون لنقل المصحف الكريم مباشرة من الأصل العربي. وهكذا أنجزت في الوقت نفسه تقريباً ترجمتان: كانت الأولى عام ١٨٧١م للجنرال (بوكوسلافسكي) (D.N. Boguslavski) الذي نال تحصيلاً جيداً في علم الاستعراب في الكلية الشرقية بجامعة بطرسبورغ، وقضى سنوات طويلة في العمل مترجماً للسفارة الروسية في الآستانة. وكانت ترجمته التي أتمها خلال فترة مكوثه في الشرق تمتاز بالدقة العالية وبالمزايا الأدبية الفريدة، مما جعلها وقتذاك تحظى بتقدير نقاد مرهفي الحس والقلم، أمثال (روزين) و(كراتشكوفسكي)، لكن هذه الترجمة بقيت مجرد مخطوطة، لأنّ صاحبها لما رجع من الشرق علم بصدور ترجمة أخرى نقلت عن

النص العربي كذلك في مدينة (قازان). فتخلّى (بوكوسلافيسكي) عن طبع عمله[١٥].

بعد الازدهار الكبير الذي عرفته الدراسات الاستعرابية في بداية القرن العشرين، لم تعد ترجمة (سابلوكوف) تتجاوب ومتطلبات العلوم العصرية. لذا بدأ التفكير في إنجاز عمل جديد يكون في مستوى طموحات المدرسة الاستشراقية الروسية الجديدة. فقام العالم الأوكراني (كريمسكي) (Krymski) في مطلع القرن بإصدار ترجمة لعدد من السور القرآنية مصحوبة بالشروح ضمن سلسلته المشهورة (محاضرات حول القرآن). غير أنّ هذه المحاولة توقّفت ولم يتمم صاحبها مشروعه هذا. فأخذ العالم (كراتشكوفسكي) على عاتقه هذه المهمة التي تطلّبت منه وقتاً طويلاً وجهداً جباراً. وبما أننا نعتبر أن مستوى العمل الذي قام به هذا العالم الكبير يفوق جميع الترجمات الروسية من جهة، والعديد من الترجمات الأوربية من جهة أخرى، فإننا سوف نتوقف قليلاً عند مميزات هذا العمل وبعض المراحل التي مر منها. فيمكن القول بأنّ اهتمام (كراتشكوفسكي) بهذا الموضوع ظهر مع بداية خطواته الأولى في عالم الاستشراق، ولم ينصرف عنه طوال حياته كلها. غير أنّ العالم لم يتمكن من رؤية عمله مطبوعاً، إذ توفي عام ١٩٥١م، ولم تصدر ترجمته إلا سنة ١٩٦٣م . إنّ العمل الذي استغرق أربعين سنة كاملة، مرّ بعدة مراحل. فقد كان الاهتمام بموضوعه أولاً، والتمهيد للخوض في غماره، ثم البحث المستمر لإنجازه تدريجياً[١٦].

إنّ (كراتشكوفسكي)، وهو العالم المتمكن من اللغة العربية، والعارف بأسرارها وكنوزها، أدرك تمام الإدراك، وذلك منذ شروعه في عمله، أنّ أسلوب القرآن الكريم هو أسلوب خاص فريد من نوعه، ولا نجد له مثيلاً في الكتابات العربية الأخرى. لذلك حاول جهد المستطاع الاقتراب من هذا الأسلوب العربي في النص الروسي لترجمته حتى يمكن القارئ من الاقتراب أكثر من كتاب الله شكلاً ومضموناً. وقد جاء أسلوبه سهلاً في متناول مختلف شرائح القراء. غير أنّ بعض النقّاد لم يفهموا مغزى هذه المقاربة، واعتقدوا أن العالم اعتمد النقل الحرفي في عمله.

ويعلم المختصّون في فنون الترجمة أنّ نقل المعنى والأسلوب معاً إلى لغة أخرى يشكّل المبتغى الأسمى لكل مترجم، غير أنّ مثل هذا الإنجاز لا يتأتّى إلا نادراً ولاينجح في تحقيقه إلاّ ذووا الباع الطويل في علوم اللغة وفنونها من جهة، وعلوم الترجمة من جهة أخرى. ويمكن القول: إنّ (كراتشكوفسكي) قد وفّق إلى حد بعيد في مهمته، وإنّ عمله يعتبر حالياً أجود ترجمة روسية لمعاني القرآن الكريم وإحدى أجود الترجمات العالمية. وبالرغم من هذا كله، فإنّ عمله لا يخلو بالطبع من الهفوات المتفاوتة[١٧].

السيدة الروسية (السفيراتشكو فسكايا) ط ١٨٨٤م، زوجة المستشرق الروسي (كراتشكوفسكي)، بحثت بأصالة عن نوادر مخطوطات القرآن من القرن السادس عشر. كتب الأستاذ (أمين الخولي) عن هذا الجهد: «قدمت السيدة (كراتشكوفسكي) بحثاً عن نوادر مخطوطات القرآن الكريم في القرن السادس عشر الميلادي، وإنّي أشكّ في أن كثيرين من أئمة المسلمين يعرفون شيئاً عن هذه المخطوطات، وأظن أن هذه مسألة لا يمكن التساهل في تقديرها»[١٨].

بعد زوال الدولة السوفييتية، زاد الاهتمام بشكل كبير بموضوع ترجمة معاني القرآن الكريم من قبل جمهوريات الاتحاد السوفييتي عموماً وجمهورية روسيا الفدرالية خصوصاً. وقد أدّى هذا الإقبال الكبير على قراءة كتاب الله والتأمّل في معانيه إلى إعادة طبع ترجمتي كلّ من (سابلوكوف) و (كراتشكوفسكي) عدة مرات، كما طبعت ترجمة (بوكوسلافسكي) التي سبق أن أشرنا إليها، والتي بقيت مخطوطة حتى هذا العهد. وظهرت في السنوات القليلة الأخيرة بعد ١٩٩١م ترجمتان جديدتان: الأولى للأستاذة (بوروخافو) (V.OPorokhova)، والثانية للأستاذ (عصمانوف) المعروف في ساحة الدراسات الشرقية بصفته اختصاصياً في اللغة الفارسية[١٩].

يمكن القول بأنّ ترجمة معاني القرآن الكريم علم قائم بذاته، له قواعده وأحكامه، وهو يستوجب من المترجم الصدق والأمانة والإلمام الواسع بلغتين على

الأقل ـ المترجم منها والمترجم إليها ـ ويستحب أن تكون له دراية بلغات أخرى وعلومها حتى يتمكّن من الاستفادة من ترجمات أخرى بمقارنة عمله بها. وعلى المترجم، إذا تعلّق الأمر بالقرآن الكريم، أن يكون على اطلاع بعلوم القرآن والحديث، وأن يكون على صلة مستمرة بعلماء الدين، على اختلاف مذاهبهم، قصد استشارتهم والاستفادة من عملهم، وفضلاً عن هذا وذاك، فهو ملزم بأن يكون على علم كامل بالأخطاء الواردة في الترجمات السابقة، وذلك لتجنّب الوقوع فيها من جديد.

الخاتمة

كان هدفنا في هذه الصفحات البحثية القليلة التعريف ببعض مراحل تطوّر ترجمة معاني القرآن الكريم في روسيا وانتشاره بها، وكذلك إبراز مسيرة عملية ترجمة معانيه في هذا البلد. لذا فقد توصّل الباحث إلى عدة استنتاجات هي:

- إنّ الترجمات الأوروبية للقرآن الكريم، سواء الروسية منها أو غيرها كانت من قبل مترجمين يحسنون اللغة التي ترجموا إليها أكثر من اللغة العربية أو العكس، ولذلك كانت تلك الترجمات الأوروبية معرضة للخلل والنواقص الكثيرة.

- على المترجم إذا تعلّق الأمر بالقرآن الكريم، أن يكون على اطلاع بعلوم القرآن والحديث، وأن يكون على صلة مستمرة بعلماء الدين، على اختلاف مشاربهم، قصد استشارتهم والاستفادة من عملهم، وفضلاً عن هذا وذاك، فهو ملزم بأن يكون على علم كامل بالأخطاء الواردة في الترجمات السابقة، وذلك لتجنّب الوقوع فيها من جديد.

- إنّ ترجمة القرآن من اللغة العربية إلى الروسية ترجمة حرفية مستحيلة. فإنّه يستحيل أن يترجم القرآن بألفاظ أخرى غير عربية تقوم مقام ألفاظه، وتعبّر عن نفس معانيه ومقاصده.

▪ ظلّ القرآن الكريم مثار دهشة الغربيين من مستعربين ومستشرقين، بما أحدثه من تغيير شامل في المجتمع العربي والإسلامي، وما أضافه إلى الحضارات الإنسانية من زخم وحياة، وما قدّمه للثقافة من تطوّر وتجديد. فحدبوا على دراسته بمثابرة، وتتبعوا نصوصه بإمعان، فرآه البعض مادّة للأبحاث الموضوعية فدرسه بهذا المنظور، واشتد على البعض الآخر وقعه فأثار عنده الحقد الدفين، ومن هذا وذاك طغت على السطح الأكاديمي دراسات الاستشراق القرآنية.



* مصادر البحث *

١ - بوشكن، الكسندر، قصائد شرقية، دمشق، ، ترجمة : طارق مردود، دار علاء الدين، ١٩٩٩م .
٢ - الخولي، أمين، الإسلام والمسلمين، مجلة الشبان المسلمين، القاهرة، عدد ديسمبر ١٩٦٠ م.
٣- ريكول، بول، فن الترجمة ، ترجمة حسين خمري، الجزائر، ط١، مطابع الدار العربية للعلوم (منشورات الاختلاف)، ٢٠٠٨م.
٤ - العطاوي، عبد الرحيم، نفض غبار النسيان عن بعض أمجاد تتارستان، مجلة التاريخ العربي، عدد٢، ربيع ١٤١٧ هجرية / ١٩٩٧م.
٥ - العطاوي، عبد الرحيم، حول الجمهوريات الإسلامية ذات الاستقلال الذاتي في روسيا، ٢١٨ - ٢١، ١٩٩٧م.
٦ - عبد الواحد، محمد، اتجاهات الترجمة المعاصرة، النقد الترجمي المقارن، بغداد، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٩م .
٧ - غغريزنييفتش، بافل، القرآن في روسيا، ضمن: أبحاث جديدة للمستعربين السوفييت (الكتاب الأول)، موسكو، ١٩٨٦م .
٨ - الغمري، مكارم، مؤثرات عربية إسلامية في الأدب الروسي، سلسلة المعرفة، عدد ١٥٥، الكويت، نوفمبر ١٩٩١م .
٩ - فرحات، علاء الدين، حول الترجمات الروسية للقرآن، مجلة فييستنك (مجلة الجمعية الدولية لأساتذة اللغة الروسية وأدبها)، عدد ١٣، موسكو، ١٩٩٦م .
١٠ - كراتشكوفسكي، إغناطيوس، دراسات في تاريخ الاستعراب الروسي، منشورات أكاديمية العلوم للاتحاد السوفييتي، موسكو / لييننغراد، ١٩٥٠م .

١١ - كراتشكوفسكي، إغناطيوس، معاني القرآن الكريم دار النشر (ناووكا)، موسكو، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م .
١٢ - كراتشكوفسكي، إغناطيوس، القرآن في ترجمة بوكوسلافيسكي، مجلة الاستشراق الروسي،، موسكو -لينتغراد العدد ٣، ١٩٤٥م .
١٣- محمد الجار الله، سليمان، جهود الاستشراق الروسي في مجال السنة والسيرة (دراسة ببليوغرافية)، ١٩٩٦م .
١٤ - موساتوفا، ت، (العلاقات الروسية المغربية في القرن التاسع عشر)، تعريب عبد الرحيم العطاوي، مجلة دار النيابة، عدد ١٨، ١٩٨٨م .

*** هوامش البحث ***

١ - جهود الاستشراق الروسي في مجال السنة والسيرة (دراسة ببليوغرافية)، د. سليمان بن محمد الجار الله : ٤ .

٢ - حول الجمهوريات الإسلامية ذات الاستقلال الذاتي في روسيا، عبد الرحيم العطاوي : ٢١٨ - ٢١٩.

٣ - دراسات في تاريخ الاستعراب الروسي، إغناطيوس. كراتشكوفسكي:٢٠.

٤ -المصدر نفسه : ٢٥.

٥ - المصدر نفسه : ٢٦.

٦ - العلاقات الروسية المغربية في القرن التاسع عشر، ت. موساتوفا، تعريب عبد الرحيم العطاوي: ٢٥ - ٣١.

٧ - ترجمة معاني القرآن الكريم، اغناطيوس كراتشكوفسكي : ١٦.

٨ - القرآن في روسيا، بافل. غغريزنيفتش : ٢٤٩ -٢٥٩ .

٩ - مؤثرات عربية إسلامية في الأدب الروسي، مكارم الغمري ،: ١٧٠.

١٠ - قصائد شرقية، الكسندر بوشكن، ترجمة : طارق مردود :٧٧.

١١ - مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، مكارم الغمري: ١٤٨.

١٢ - مع المخطوطات العربية، اغناطيوس كراتشكوفسكي : ٣٢.

١٣ - اتجاهات الترجمة المعاصرة، النقد الترجمي المقارن، محمد عبد الواحد : ٧.

١٤ - فن الترجمة ، ريكول بول: ١٩ - ٣٧.

١٥ -القرآن في ترجمة بوكوسلافيسكي، اغناطيوس كراتشكوفسكي: ٢٩٣ - ٣٠١.

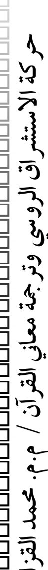
١٦ -الدراسات العربية في روسيا، عبد الرحيم العطاوي : ١٣١ - ١٤٠.

١٧ - حول الترجمات الروسية للقرآن، علاء الدين فرحات : ٦٧.

١٨ -الإسلام والمسلمين، أمين الخولي: ١٦.

١٩ - حول الترجمات الروسية للقرآن، علاء الدين فرحات :٢٩ - ٣٠.





تحليل ودراسة بعض آراء نولدكه
حول جمع القرآن الكريم (*)

بقلم: محمد حسين محمدي

باحث فى جامعة المصطفى العالمية

ملخّص البحث:

إنّ من بين المواضيع الهامّة والرئيسة في تاريخ القرآن الذي شهد تضارباً في الأقوال المختلفة بشأنه موضوع جمع القرآن. فهناك من ذهب إلى القول بأنّ عملية جمع القرآن تعود إلى عصر النبي الأكرم ﷺ وبأمرٍ منه، وهناك من ذهب إلى القول بأنّها تعود إلى ما بعد رحيل رسول الله ﷺ، وأنها مختصّة بعهد أبي بكر أو عثمان. وقد أدلى المستشرقون بدلوهم في هذا المجال أيضاً، وصدعوا بآرائهم، وكان من بينهم المستشرق الألماني ثيودور نولدكه. فقد كتب رسالته على مستوى الدكتوراه في موضوع تأريخ القرآن، ضمّنها آراءه حول أصل القرآن وجمعه.

وقد عمدنا في هذه المقالة إلى بيان بعض آراء هذا المستشرق بشأن عدم جمع القرآن في عصر النبي ﷺ، وجمع علي عليه السلام ، ومذهبه بشأن جمع القرآن وزمن توحيد المصاحف، وفي الختام ستكون هناك إشارة إلى معنى (جمع القرآن) والأقوال المختلفة في ذلك، ومراحل جمع القرآن الكريم.

مدخل:

في عام ١٠٩٥م ومع نشوب الحروب الصليبية، بدأ اهتمام الغرب بالشرق، حيث أخذ الغربيون يبحثون ويدرسون في ثقافة الإسلام والقرآن، وصبّوا جلّ اهتمامهم على نقل وترجمة الأفكار الإسلامية والقرآنية. ينقسم المفكرون والعلماء الغربيون الذين خاضوا في الدراسات القرآنية على قسمين:

١ ـ الذين لم تكن لديهم أيّ أحقاد مسبقة تجاه الحق، وكان هدفهم هو البحث عن الحقيقة (وإن كانوا يقعون أحياناً في بعض الأخطاء)، من قبيل: المستشرق الفرنسي ليئو ماسينيون، الذي ألّف كتباً من قبيل: (سلمان باك)، و(مصائب الحلاج). أو المستشرق الفرنسي الآخر (هنري كوربان) الذي صنّف بدوره الكثير من المؤلفات القيّمة.

٢ ـ المستشرقون الذين كانوا يرمون إلى مقاصد وغايات خاصّة، من أمثال: ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) الألماني، ومن أهم مؤلفاته الشهيرة (تاريخ القرآن) (Geschichte des Qorans) الذي أصبح فيما بعد أساساً للدراسات الاستشراقية اللاحقة في العالم الغربي.

لقد عمد نولدكه وهو في شرخ الشباب عام ١٨٥٦م إلى كتابة رسالته على مستوى الدكتوراه في باب جمع القرآن وتدوينه[١].

وفي عام ١٨٩٨م اقترح ناشر الكتاب على نولدكه إخراج الكتاب بطبعة ثانية، وحيث لم يكن بمقدور نولدكه إجراء التعديلات الضرورية عليه، فقد أوكل هذه المهمة إلى صديقه وتلميذه فريدريتش شيفاللي (Fredrish Schwally).

ولقد استغرقت عملية التعديل الثاني ـ ولمختلف الأسباب ـ مدة طويلة، حتى طبع عام ١٩٠٩م. بينما طبع الجزء الثاني في عام ١٩١٩م. ثم عمد كل من برجشتريسر (Bergestracer)، وأتو بريتسل (Otto Pretzal) إلى إضافة الجزء الثالث لهذا الكتاب في عام ١٩٣٨م[٢].

إذن يشتمل هذا الكتاب بصيغته الكاملة على ثلاثة أجزاء، وهي على الترتيب الآتي: الجزء الأول كتبه نولدكه[3] وهو يشتمل على مباحث الوحي، ومصادر القرآن وتأثره بالكتب السابقة. والجزء الثاني فيحتوي على بحوث جمع القرآن. وأما الجزء الثالث والأخير فيضمّ بحث القراءات ورسم الخط القرآني.

إنّ آراء (نولدكه) فيما يتعلق بعملية جمع القرآن تستند إلى بعض المصادر غير الموثوقة، أو أفكاره الخاصّة التي ينطلق فيها من الاعتقاد بعدم سماوية القرآن. من هنا فقد اهتم المحققون بدراسة ونقد أفكاره وآرائه.

لقد كان لنولدكه آراؤه الخاصة بشأن جمع القرآن وتدوينه، إلا أنّ البحث في جميع آرائه ونظرياته يحتاج إلى فرصة أوسع. من هنا فإنني في هذه الفرصة المحدودة سأكتفي بدراسة ونقد بعض نظرياته حول جمع القرآن وتدوينه، على النحو الآتي:

١ـ نولدكه وعدم جمع القرآن في عصر النبي صلى الله عليه وآله:

يقول نولدكه: «ألّا يكون القرآن قد جُمع كاملاً في أيام النبي صلى الله عليه وآله أمر بديهي...»[4].

◘ نقد:

طبقاً لرأي بعض العلماء المسلمين من أمثال: آية الله العظمى السيد الخوئي؛ فإنّ القرآن قد جمع بشكل كامل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. وأما الذين قالوا بجمع القرآن بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله فإنهم يجمعون أيضاً على أنّ مادة القرآن كانت موجودة على شكل سور مستقلة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وإن تلك السور كانت بحيث لا يمكن الخلط بينها والاشتباه فيما تشتمل كل واحدة منها على الآيات. (تاريخ القرآن، معرفت، محمد هادي، ص٢٤٠) ولكنها لم تكن ضمن مصحف بين دفتين، ولم يتحقق ذلك إلى ما بعد التحاق رسول الله صلى الله عليه وآله بالرفيق الأعلى. إلا أنّ العجيب أن يدعي

نولدكه البداهة فيما يتعلق بعدم جمع القرآن في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، في حين أنه كان عليه في الحدّ الأدنى أن يوضّح ما إذا كان مراده من الجمع هو تأليفه في مصحف واحد، أو أن يقيم في الأقل بعض الشواهد التاريخية على هذه الدعوى(٥).

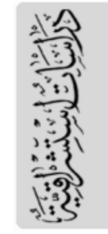
٢ـ جمع الإمام علي عليه السلام من وجهة نظر نولدكه:

يقول نولدكه:

«تقول روايات مختلفة إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان وراء جمع القرآن. وبناءً على إحدى الروايات فقد قام بهذا والنبي كان لايزال على قيد الحياة .. ويضع آخرون هذه العملية بعد موت محمد صلى الله عليه وآله، ويجعلون القسم على لسان علي عليه السلام، لكي يأخذ الكرامة من أبي بكر ... فقرّر أن يدوّن القرآن من الذاكرة، فقام بذلك في ثلاثة أيام» وينسب نولدكه هذا الكلام إلى كتاب الفهرست بتحقيق فلوجل في صفحة رقم: ٢٨، ثم أضاف قائلاً: «مصادر هذه الأخبار ـ تفاسير قرآنية شيعية، وكتب تاريخية سنية ذات أثر شيعي ـ مشكوك في أمرها»(٦).

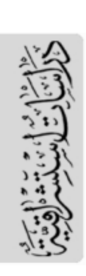
وقال في موضع آخر:

«ليس من المستبعد ـ لا بل يرجّح ـ أن يكون هناك فضلاً عن المجموعات القرآنية الشهيرة التي تحدّثنا عنها، نسخ أخرى لم تحظ بشهرة كبيرة، ولذلك لم تترك اثرها في المصادر. أما أن يقال مثلاً: إنّ بعض رفاق النبي كعلي عليه السلام قد رتبوا السور زمنياً، فرواية لاتستحق التصديق.. هذا إذا لم يكن القيام بهذا الترتيب مستحيلاً .. ولا ينبغي أن ننسى أنّ كلّ الروايات التي تتحدّث عن علي كجامع للقرآن ومحرّر له تخضع للشك بأنها من اختلاق الشيعة»(٧).



▫ نقد:

إنّ هذا الكلام يبدو عجيباً من نولدكه! إذ كيف يدّعي أن القول بجمع الإمام علي عليه السلام من وضع الشيعة، والحال أنه قد تمّ التصريح به في الكثير من مصنفات المحققين المسلمين، من قبيل: ابن النديم في الفهرست(٨)، والسيوطي في الاتقان(٩)، وابن سعد في الطبقات الكبرى(١٠)، وابن أبي داود في كتاب المصاحف(١١)، وابن عبدالبر في الاستيعاب(١٢)، والشهرستاني في كتاب المفاتيح(١٣)، وابن جزي في كتاب التسهيل(١٤)؟!



٣ـ نولدكه والأقوال في جمع القرآن:

قال (ثيودور نولدكه) في معرض نقده لروايات جمع القرآن:

«عند المسلمين ـ كما رأينا ـ ثلاثة آراء مختلفة حول نشوء المجموعة القرآنية الأولى: بحسب الرأي الأول .. تمّ هذا الجمع في أيام أبي بكر. وبحسب الثاني في أيام عمر. أما بحسب الراي الثالث فقد بدأ العمل في أيام أبي بكر وانتهى في أيام عثمان»(١٥).

▫ نقد:

للأسف الشديد فقد وقع نولدكه في الخطأ هنا أيضاً؛ إذ أغفل الآراء والأقوال الأخرى في هذا المجال.

ومن بين تلك النظريات التي أغفلها نولدكه القول بجمع القرآن في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وبأمرٍ وإشرافٍ منه. ومن بين المؤيدين لهذا القول: العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي(١٦)، وآية الله السيد أبو القاسم الخوئي(١٧)، حيث ذهبا إلى هذا الرأي(١٨).

على نولدكه أن يذعن في الحدّ الأدنى ببعض مراحل جمع القرآن في عصر رسول الله ﷺ. فقد ذكر السيوطي في الاتقان[١٩] ثلاث مراحل لجمع القرآن الكريم، وقد قال بإرجاع المرحلة الأولى إلى عصر رسول الله ﷺ، فهل أغفل نولدكه هذا الرأي الموجود في الاتقان أيضاً؟!

كما أنه لم يكن القرآن في عصر النبي الأكرم ﷺ مبعثراً في أوراق متفرّقة وغير منظمة، وهذا ما سنبحثه في معرض الحديث عن جمع القرآن الكريم.

كيف يدّعي نولدكه أنّ عملية جمع القرآن الأولى إنما كانت في عهد أبي بكر، والحال أننا قد أثبتنا بأنّ الجمع الأول إنما كان في عصر النبي ﷺ وبأمره وتحت إشرافه؟!

٤. نولدكه وعهد توحيد المصاحف:

يقول نولدكه: «يمكن تحديد أوقات هذه الأحداث [توحيد المصاحف] على نحو تقريبي. تؤرَّخ الحملات المذكورة عادة في السنة الثلاثين للهجرة. غير أنّ علاقتها بما يأتي على ذكره المؤرّخون من معارك أخرى حصلت في المنطقة نفسها، ومع الأشخاص أنفسهم غير واضحة»[٢٠].

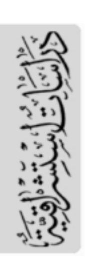
▫ نقد:

يبدو أنّ دعوى نولدكه في هذا الخصوص غير صحيحة أيضاً؛ إذ يقول أنّ عامّة المؤرخين يرجعون هذه الحادثة إلى سنة ٣٠. والحال أنّ الأمر ليس كذلك؛ إذ هناك من المؤرخين من يقول بإرجاعها الى العام الخامس والعشرين، أي السنة الثانية من خلافة عثمان. قال ابن حجر: «بدأ هذا الأمر [توحيد المصاحف] عام ٢٥ للهجرة. وهناك من ذهب به الظن إلى أن البدء بهذا الأمر كان في عام ٣٠ للهجرة دون أن يقدم دليلاً على مدعاه»[٢١].

ويبدو أنّ كلام ابن الأثير الذي يرجع تاريخ هذه الحادثة إلى السنة ٣٠ ليس صحيحاً؛ وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: طبقاً لرواية أبو مخنف: إنّ هذه الواقعة قد حدثت في السنة الرابعة والعشرين[٢٢].

ثانياً: تمّ تنصيب سعيد والياً على الكوفة خلفاً للوليد سنة ٣٠، وكان حينها يعدّ العدّة لغزو طبرستان، وكان ابن عباس وحذيفة معه في هذه الحملة، ولم يرجع سعيد إلى المدينة حتى سنة ٣٤. وبالالتفات إلى اعتبار سعيد أحد أعضاء لجنة توحيد المصاحف، فإننا إذا أرجعنا بداية هذا المشروع إلى سنة ٣٠ سنواجه مشكلة عدم التمكّن من تطبيقها مع الحوادث اللاحقة[٢٣].



ثالثاً: روى ابن أبي داود عن مصعب أو سعد أنه قال: «إن عثمان عند جمعه للقرآن قال للناس: لقد مضى على رحيل رسول الله خمس عشرة سنة وقد بلغ بكم الاختلاف في القرآن و..»[٢٤]. يتضح من هذا الكلام أنّ مشروع توحيد المصاحف كان في السنة ٢٥ للهجرة، إذ كانت وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله في بداية السنة الحادية عشرة للهجرة.

معنى جمع القرآن:

لقد ذكروا لعبارة (جمع القرآن) معنيين؛ أحدهما: جمعه في الأذهان والصدور، وهي عبارة أخرى عن حفظ القرآن عن ظهر قلب[٢٥]. وكانوا يطلقون على حَفَظة القرآن في صدر الإسلام: (جمّاع القرآن)، وقد ذكر ابن النديم في الفهرست تحت عنوان (جمّاع القرآن) أسماء عدد من حفاظ القرآن وعلى رأسهم الإمام علي عليه السلام[٢٦].

والمعنى الآخر: تدوين القرآن وكتابته. والمراد من كلمة الجمع في مباحث جمع القرآن الكريم هو المعنى الثاني، وهذا الأمر هو الذي أدّى إلى الخلط والاشتباه.

لقد تعرّض الكثير من العلماء لموضوع جمع القرآن، وتوصّلوا إلى نتائج ونظريات مختلفة في ردّ أو إثبات هذه المسألة.

الأقوال في جمع القرآن الكريم:

يمكن لنا فيما يتعلق بجمع القرآن استعراض مختلف النظريات، ومن أهمّها ما يأتي:

١ ـ إنّ القرآن الكريم قد جمع في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وبأمرٍ منه.

٢ ـ إنّ القرآن قد جمع بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله، وعلى عهد أبي بكر؛ إذ جمع القرآن في مصحف واحد بعد أن كان في أوراق متفرّقة.

٣ ـ إنّ عملية جمع القرآن قد تمّت في عهد عثمان[٢٧].

إنّ المعروف والمشهور أنّ القرآن كان مجموعاً في عصر النبي صلى الله عليه وآله في صحف مختلفة. من هنا لا يصحّ القول بأنّ القرآن كان مكتوباً فقط في أوراق متفرّقة ومبعثرة، وعلى الأكتاف والأدم أو غير ذلك مما يمكن الكتابة عليه، وأنه لم يتمّ جمعه بأيّ شكلٍ من أشكال الجمع. وفي هذا البحث سنعرض أدلة كلا الرأيين، ثم نعمد إلى نقدها ودراستها.

أدلة القائلين بجمع القرآن في عصر النبي صلى الله عليه وآله:

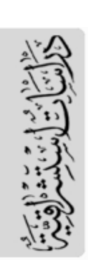
إنّ أهمّ الأدلة التي يمكن إقامتها على جمع القرآن في عصر النبي صلى الله عليه وآله هي كالآتي:

١ـ إنّ كتابة القرآن في عصر النبي صلى الله عليه وآله أمر ضروري وواضح؛ لأنّ القرآن معجزة الإسلام ووثيقته والشاهد على صدقه، وإنّ أي إهمال لهذه المسألة المهمة والخطيرة، لا يتناسب ومقام رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا معنى لأن يترك النبي صلى الله عليه وآله هذه المسؤولية الكبيرة إلى الآخرين. علاوة على ذلك فإنّ الاعتماد على حفظ القرآن في

الصدور لا يؤدي إلى حصول الاطمئنان ببقاء هذا الكتاب السماوي سليماً من التحريف بسبب النسيان في الأقل. من هنا فقد اختار النبي صلى الله عليه وآله بعض الصحابة بغية تثبيت القرآن، وكان هو بنفسه يُشرف على أعمالهم.

٢ـ يستفاد من العديد من الروايات أنّ القرآن الكريم كان مكتوباً في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، من قبيل كلمة (الكتاب) الواردة في حديث الثقلين المتواتر بين الشيعة والسنة، وإليك نموذجان من هذا الحديث:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»(٢٨).



عن زيد بن أرقم، قال: لّما رجع النبي صلى الله عليه وآله من حجّة الوداع ونزل غدير خم... قال: «إني تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»(٢٩).

تدلّ هذه الأحاديث بوضوح على أنّ القرآن كان مجموعاً في عهد النبي صلى الله عليه وآله، إذ لا يطلق الكتاب على مجموعة الكتابات المتفرّقة.

يقول الدكتور محمد حسين علي الصغير أستاذ علوم القرآن في جامعة الكوفة في هذا السياق: «إنّ وجود لفظ الكتاب في القرآن والسنة يدلّ على أنّ القرآن كان مجموعاً في كتاب واحد»(٣٠).

وهناك من الأخبار ما يصرّح بجمع القرآن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، من قبيل:

عن قتادة قال: «سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أربعة كلهم من الأنصار: أبيّ بن كعب، معاذ بن جبل، زيد بن ثابت، وأبو زيد»(٣١).

عن زيد بن ثابت، قال: «إنا كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله نؤلف القرآن من الرقاع»(٣٢).

وهنا تدل كلمة (التأليف) ـ فضلاً عن الجمع ـ على النظم والترتيب أيضاً.

٣ ـ إنّ من بين الأسماء المعروفة والمشهورة لسورة الحمد (فاتحة الكتاب)، فلو أنّ القرآن لم يكن مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ، فما هو سبب تسمية هذه السورة بهذه التسمية؟ في حين أنّ هذه السورة ليست هي السورة الأولى من حيث ترتيب النزول قطعاً. إذن يمكن لنا أن نستنتج أنّ هذه السورة حيث جاءت في الترتيب الأول لمصحفٍ مكتمل السور، سمّيت بفاتحة الكتاب.

٤ ـ كان القرآن يدرَّس في عهد النبي ﷺ، وكان هناك الكثير من الصحابة من يتعهده بالحفظ والتذكار، وإنّ وجود الحفاظ لدليل على جمع القرآن في عهد النبي الأكرم ﷺ، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى(٣٣)، وآية الله السيد الخوئي(٣٤).

أدلة القائلين بجمع القرآن بعد ارتحال النبي ﷺ:

كما تمسّك المخالفون لجمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ بشواهد وأدلة أخرى، وهي كالآتي:

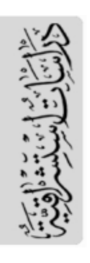
١ ـ عن زيد بن ثابت أنه قال: «قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع، وإنما كان في الكرانيف والعسب»(٣٥).

٢ ـ لقد كان النبي حتى آخر لحظات عمره الشريف يتوقع نزول وحي جديد، ولم ترد فرصة ليأمر الكتبة بجمع آيات وسور القرآن في مصحف واحد؛ إذ كان هناك احتمال أن تنزل آياتٌ تنسخ آياتٍ أخرى، من هنا لم يكن بالإمكان تأليف القرآن دون إحداث تغيير فيه.

٣ ـ إنّ جمع القرآن من قبل الإمام علي عليه السلام خير دليل على عدم جمعه في عهد رسول الله ﷺ، بل إنّ النبي هو الذي أوصى الإمام علي بجمع القرآن بعده، فعن علي

ابن إبراهيم، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام : يا علي إنّ القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس؛ فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه كما ضيّعت اليهود التوراة»[٣٦].

تلخيص واستنتاج:



لقد استعمل (الجمع) في اللغة والاصطلاح في معانٍ مختلفة، وقد كان لكلّ واحد من الموافقين والمخالفين في هذا البحث نظر إلى معنى من معاني جمع القرآن، من هنا فإننا سنخوض أولاً في المعاني المختلفة للجمع، ثم ننتقل إلى استخلاص النتائج.

١ـ الجمع بمعنى تقريب أجزاء الشيء الواحد وضمّها إلى بعضها، من قبيل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ** ﴾ (القيامة/ ١٧)[٣٧].

٢ـ الجمع بمعنى حفظ الآيات والسور في زمن نزول الآيات، وقد كان الصحابة يولون أهمية كبيرة إلى هذه المسألة، وكان يطلق على حفظة القرآن (جمّاع القرآن). وإنّ جمع القرآن بهذا المعنى يرجع إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

٣ـ جمع القرآن بمعنى (كتابة القرآن) والتي كانت تتمّ على قطع الحجارة أو الأكتاف ويحفظونها، وهذا النوع من الجمع قد حدث في عهد النبي صلى الله عليه وآله أيضاً .. إلا أنّ الكلام يدور فيما لو كانت كتابة آيات سورة أو تنظيم السور إلى بعضها، أو تنظيم كلمات آية قد حصلت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، أم أنّ بعضاً منها قد أنجز بعد رحيله.

الصحيح أنّ نظم كلمات كلّ آية، وكذلك نظم الآيات في السور قد حصل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وبأمره وإشرافه.

٤ـ جمع القرآن بمعنى توحيد القراءات المختلفة، وهو المشروع الذي يُنسب إلى عثمان.

٥ـ جمع القرآن بمعنى صيغته الراهنة، وهي تعود قطعاً إلى ما بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

٦ـ جمع القرآن بمعنى جمعه في مصحف واحد، وإنّ التاريخ والروايات تشير إلى أنّ هذا النوع من الجمع قد حصل بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله.

بالالتفات إلى ما تقدم يمكن لنا أن نستنتج أنّ كلّ واحد من الأقوال المتقدّمة يُشير إلى مرحلة من المراحل التاريخية لجمع القرآن الكريم. فالقرآن في أحد المعاني (جمع وترتيب الآيات والسور) قد حصل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، إلا أنّ سوره لم تكن مرتبة على نحو ما عليه القرآن الراهن، وإنما حدث هذا النظم والترتيب بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله (٣٨).

مراحل جمع القرآن:

من خلال دراسة مجموع الروايات والأدلة وأقوال العلماء يمكن أن نقول بوجود مراحل لكتابة القرآن، على النحو الآتي:

المرحلة الأولى: حفظ الآيات الإلهية:

بالتزامن مع نزول الآيات كانت جماعة من الصحابة تبادر إلى حفظ الآيات السماوية، وقد عرفت هذه الجماعة في التاريخ بـ(حفّاظ القرآن) أو (جمّاع القرآن). وكان النبي الأكرم صلى الله عليه وآله نفسه على رأس هذه الجماعة في الاهتمام بحفظ القرآن، وكان يحثّ الصحابة ويرغّبهم إلى حفظ القرآن بشدّة، حتى بلغ عدد الحفّاظ من الكثرة بحيث ينقل القرطبي أنّ حرب اليمامة وحدها شهدت مقتل سبعين رجلاً من هؤلاء الحفّاظ[٣٨].

يمكن القول بأنّ رسول الله ﷺ كان أوّل حافظ للقرآن الكريم؛ إذ كان على رأس جمّاعه وحفّاظه، وكان يبدي اهتماماً كبيراً لهذه المسألة، وكان بلطف الله يحفظ القرآن إذا قرأ آياته لمرّة واحدة فقط، فكان جبرائيل عليه السلام يقرأ عليه أحياناً من الطوال، ثمّ يرددها النبي ﷺ مرّة واحدة فيكون قد حفظها، فلا ينساها أبداً.

قال العلامة الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾ (القيامة/ ١٦ـ١٧)، «قال ابن عباس: كان النبي ﷺ إذا نزل عليه القرآن عجّل بتحريك لسانه، لحبّه إياه وحرصه على أخذه وضبطه، مخافة أن ينساه، فنهاه الله عن ذلك».

وإنّ السعي الحثيث إلى حفظ القرآن الكريم لم يقتصر على النبي ﷺ وحده، فكان يدعو الآخرين إلى ذلك أيضاً. وكان الإشراف على حفظ القرآن من الدقة بحيث يؤاخذ الذي يعمل على تغيير حرف أو يزيد أو ينقص فيه بشدّة.

المرحلة الثانية: تنظيم الآيات والسور بشكل مستقل:

تم تنظيم كلّ سورة في صحيفة مستقلة ووضعها في الحرير والأدم مع تحديد آيات كلّ سورة. وعند نزول كلّ (بسملة) كان الصحابة يدركون بداية نزول سورة جديدة. روى العلامة الطباطبائي، عن ابن عباس: «إنّ النبي كان يعلم انتهاء السورة السابقة بنزول سطر بسم الله»[٤٠]. وبطبيعة الحال فإنّ هذه المرحلة لم تشهد تأليف جميع السور في صحيفة واحدة، وإنّ كلام زيد بن ثابت القائل: «قُبض النبي ﷺ ولم يكن القرآن جُمع، وإنما كان في الكرانيف والعسب»، وهكذا قول الخطّابي منسجم مع هذه المسألة انسجاماً كاملاً.

قال الدكتور داود العطار: «لقد بدأ تدوين القرآن في عهد رسول الله ﷺ. فما أن ينزل القرآن حتى يبادر الصحابة إلى كتابته على أدوات من قبيل العسب واللخاف

والرقاع وما إلى ذلك مما يقع في متناولهم، وكان يتم الحفاظ على ما يُكتب في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله»(٤١).

كما يمكن لآيات التحدّي أن تكون شاهداً على تنظيم الآيات والسور بشكل مستقل؛ إذ لو لم تكن السور والآيات محددة في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله، لما كان هناك معنى للتحدّي بها.

المرحلة الثالثة: جمع القرآن في مصحف واحد:

قيل: إنّ هذه المرحلة بدأت بشكل رسمي في عهد أبي بكر، برئاسة زيد بن ثابت، وقيل أيضاً: إنّ أبا بكر دفع هذا القرآن إلى عمر، ومنه انتقل إلى حفصة بنت عمر. وعند قيام عثمان بتوحيد المصاحف استعاره منها ثمّ أعاده إليها. ولكن كما سيتضح في البحوث القادمة ـ إن شاء الله ـ فإن جمع أبي بكر للقرآن اقتصر على وضع كلّ سورة في صحيفة مستقلة، وإنّ أبا بكر لم يوفّق إلى جمع القرآن في مصحف واحد.



المرحلة الرابعة: توحيد المصاحف:

إنّ اتساع رقعة الإسلام وانتشاره في البلاد الأخرى، وامتزاج العرب بالشعوب والأمم الأخرى في ظلّ الفتوحات الإسلامية، أدّى إلى ظهور الاختلاف في قراءة القرآن. من هنا فقد عمد عثمان إلى تشكيل لجنة برئاسة زيد بن ثابت لتعمل على سحب الصحف المختلفة، وإعداد مصحف واحد يشتمل على قراءة واحدة. وسيأتي الحديث عن هذا الموضوع في بحث مستقل.

بالالتفات إلى ما تقدم يمكن لنا القول: ليس هناك اختلاف كبير بين المحققين في مسألة جمع القرآن، ويمكن الجمع بين أقوالهم.

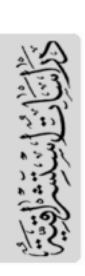
ماهية مسعى زيد في جمع القرآن:

لقد استفاد زيد بن ثابت في عملية جمع القرآن من الكثير من المصادر، ومنها:

١ـ بالالتفات إلى كون زيد بن ثابت من كتاب الوحي وحفّاظ القرآن الكريم، فقد استفاد من علمه وحفظه للقرآن.

٢ـ الكتابات القرآنية الموجودة في حوزة الصحابة، والتي كان يقبلها بتأييد شاهدين عادلين، وعليه فإنّ زيدًا لم يكتفِ بمحفوظاته الأمر الذي يثبت منتهى الدقّة والاحتياط الكامل الذي بذله زيد في عملية جمع القرآن. قال ابن أبي داود: «قال عمر: من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً من القرآن فليأت به .. وكان لا يقبل من أحدٍ شيئاً حتى يشهد شاهدان»[٤٢].

٣ـ قيل: إنّ من جملة المصادر التي اعتمدها زيد في جمع القرآن، نسخة كانت موجودة في بيت النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ كان كتّاب الوحي عندما يكتبون القرآن يدفعون نسخة منه إلى النبي.



كيفية كتابة القرآن:

لقد قسّم المحققون في تاريخ القرآن عملية كتابة القرآن إلى عدّة أقسام:

القسم الأول: الكتابة على ترتيب النزول:

وقد حدث هذا النوع من الكتابة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وبأمرٍ منه وإشرافه، فكان كتاب الوحي يكتبون آيات كلّ سورة بُعيد نزولها بإشراف كاملٍ من النبي، دون أن يضيفوا شيئاً من اجتهاداتهم أو أذواقهم الشخصية، وإنّ الصحابة كانوا يعلمون بانتهاء السورة السابقة وبداية السورة اللاحقة من خلال نزول (البسملة). وهذا ما أشارت له بعض الروايات، ومنها:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «كان يُعرف انقضاء سورة بنزول (بسم الله الرحمن الرحيم) ابتداءً لأخرى»[٤٣].

وعن ابن عباس: «كان النبي ﷺ يعرف فصل سورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم؛ فيعرف أنّ السورة قد ختمت، وابتدأت سورة أخرى»(٤٤).

القسم الثاني: الكتابة دون رعاية لترتيب النزول بأمر النبي ﷺ:

كانت تنزل أحياناً بعض الآيات على النبي ﷺ؛ فيرى لمصلحة وحكمة ما إضافتها إلى سور سابقة؛ فيأمر كتّاب الوحي بإدراجها بين آيات سورة بعينها قد نزلت سابقاً. إلا أنّ هذا لم يكن يحدث إلا نادراً، وهو مع ذلك موقوف على أمر صريح وواضح من شخص النبي ﷺ.

وقد أشارت الروايات إلى هذا النوع من الكتابة، منها:

عن عثمان بن أبي العاص، قال: «كنت جالساً عند رسول الله ﷺ .. ثمّ قال: أتاني جبرئيل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية في هذا الموضع من هذه السورة﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى** ﴾(النحل/ ٩٠)، فجعلت في سورة النحل بين آيات الاستشهاد وآيات العهد»(٤٥).

وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يأتي عليه زمان وهو ينزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب فيقول: ضعوا هذه الآيات في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»(٤٦).

والآية الأخرى التي تمّ وضعها بأمر النبي في سورة سبق أن نزلت قبل مدة طويلة، قوله تعالى: ﴿ **وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى الله** ﴾ (البقرة/ ٢٨١)، حيث أنّ جبرائيل؛ أوصى النبي ﷺ بوضعها في سورة البقرة، في حين أنها طبقاً للمشهور آخر آية نزلت على رسول الله ﷺ.

القسم الثالث: الكتابة على غير ترتيب النزول باجتهاد الصحابة:

إننا لو دققنا النظر في بعض سور القرآن، سندرك أن ترتيب بعض آياتها ليس

طبيعياً، وليس هناك من دليل ينسب هذا الترتيب إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. ومن بين السور التي ذهب العلماء إلى اعتبارها من هذا القبيل سورة الممتحنة، فالآيات التسعة الأولى منها تعود إلى السنة الثامنة للهجرة، بينما تعود الآية العاشرة والحادية عشرة إلى السنة السادسة، والآية الثانية عشرة فيها تتعلق ببيعة النساء، وقد حصلت في السنة التاسعة من الهجرة.

*** المصادر المعتمدة ***

١ـ ترجمة القرآن الكريم، آية الله ناصر مكارم الشيرازي، انتشارات دار القرآن الكريم، ط٣، ١٣٧٦هـ ش/ ١٤١٨هـ ق.

٢ـ الاتقان في علوم القرآن (مجلدان)، جلال الدين السيوطي، تحقيق/: عصام فارس الحرستاني، انتشارات دار الجيل، بيروت، ١٤١٩هـ ق.

٣ـ البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشي، دار التراث، بيروت.

٤ـ البيان في تفسير القرآن، آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي، انتشارات دار الثقلين، مطبعة نجين، ط٣، قم، ١٤١٨هـ ق.

٥ـ الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، انتشارات جامعة المدرسين، قم، ١٤٢١هـ ق.

٦ـ آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، عمر ابراهيم رضوان، الرياض، دار طيبة، ط١، ١٤١٣هـ ق.

٧ـ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

٨ـ الفهرست، ابن النديم، مطبعة الاستقامة، مصر.

٩ـ الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع، دار الكتب، بيروت، ١٤٠٥هـ ق.

١٠ـ المصاحف، عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تصحيح: آرثور جيفري، طبع مصر، ١٩٣٦م.

١١ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت.

١٢ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، طبع مصر.

١٣ـ بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٠ش.

١٤ـ بجوهشي در تاريخ قرآن كريم، محمد باقر حجتي، طهران، دفتر نشر فرهنك اسلامي، ١٣٦٥هـ ش.
١٥ـ تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، دار نشر جورج ألمز، ترجمة: جورج تامر بالتعاون مع السيدة عبلة معلوف و...، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.
١٦ـ تاريخ القرآن، أبو عبد الله الزنجاني، مطبعة سبهر، طهران، ١٤٠٤هـ ق.
١٧ـ تاريخ اليعقوبي، أحمد بن واضح اليعقوبي، المكتبة الحيدرية، النجف، ١٩٦٤م.
١٨ـ تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، مطبعة النجف.
١٩ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ ق.
٢٠ـ در آستانه قرآن، ريجي بلاشير، ترجمة: محمود راميار.
٢١ـ صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، ١٤٠٧.
٢٢ـ علوم القرآن عند المفسرين، إعداد: مركز الثقافة والمعارف القرآنية، طبع مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ ق.
٢٣ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، العسقلاني، ابن حجر، دار المعرفة، بيروت.
٢٤ـ معاني جمع قرآن، محمد علي رضائي، صحيفه مبين، السنة الرابعة، ص٥٤ ـ ٥٩.
٢٥ـ مجمع البيان في علوم القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، بيروت١٤١٥هـ.
٢٦ـ مذاهب التفسير الإسلامي، غولدتسيهر، تعريب: عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتب الخانجي، ١٣٧٤هـ ق.
٢٧ـ مسند أحمد، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، بيروت، ١٤١٢هـ ق.
٢٨ـ مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الإصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان، دار القلم، ١٤١٢هـ ق.
٢٩ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
٣٠ـ موجز علوم القرآن، داود العطار، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩هـ ق.

* هوامش البحث *

(*) بحث سبق نشره باللغة الفارسية في مجلة (قرآن ومستشرقان).

(١) كان عنوان بحث ثيودور نولدكه في رسالة الدكتوراه في بيان الترتيب الزمني لنزول سور القرآن، المعرّب) وقد تمّ طبع هذا الكتاب عام ١٨٦٠م تحت عنوان (تاريخ القرآن.

(٢) خاورشناسان و رويكردهاي نوين در جمع قرآن، بهشتي، محمد رضا، (دانشنامه جهان اسلام)، ج ٦، ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

(٣) هذا الكلام يصحّ بالنسبة إلى الكتاب في طبعته الأولى، وأما الطبعة الثانية فكانت عملاً مشتركاً بينه وبين تلميذه شيفالي، المعرّب.

(٤) تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص٢٤٠.

(٥) أنظر: البيان في تفسير القرآن، الخوئي، السيد أبو القاسم، ص٢٤٧ ـ ٢٥٦؛ آلاء الرحمن، البلاغي، محمد جواد، ج١، ص٥٢ ـ ٥٣.

(٦) تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٧) المصدر أعلاه، ص٢٧٨.

(٨) ابن النديم، الفهرست، ص٣١ ـ ٣٢.

(٩) السيوطي، الاتقان، ج١، ص٥٧.

(١٠) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٣٣٨.

(١١) السجستاني، ابن أبي داود، المصاحف، ص١٦.

(١٢) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القسم الثالث، ص٩٧٤.

(١٣) الشهرستاني، عبد الكريم، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار، ج١، ص١٢١.

(١٤) نقلاً عن علوم القرآن عند المفسرين، ج١، ص٣٥١.

(١٥) تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص٢٥٢. فيما يتعلق بالرأي الثالث يقول النص: (فقد بدأ العمل في أيام أبي بكر وانتهى في أيام خلفه)، وهذا يعني أن الانتهاء منه كان في أيام عمر وليس عثمان، فلاحظ. المعرّب.

(١٦) البلاغي، محمد جواد، آلاء الرحمن، ج١، ص٥٢ ـ ٥٣.

(١٧) الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٧ ـ ٢٥٧.

(١٨) الجلالي النائيني، السيد محمد رضا، تاريخ جمع القرآن الكريم، ص١١٦ ـ ١١٩.

(١٩) السيوطي، جلال الدين، الاتقان، ج١، ص١٩٤ ـ ١٩٥.

(٢٠) تاريخ القرآن، ج٢، ص٢٨٠.

(٢١) أنظر: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٩، ص١٥.

(٢٢) الطبري، تاريخ الطبري، ج٤، ص٢٤٦.

(٢٣) المصدر أعلاه، ص١٥٥.

(٢٤) السجستاني، عبد الله بن أبي داود، المصاحف، ص٢٤.

(٢٥) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، ج١، ص٢٣٩.

(٢٦) نقلاً عن حجتي، محمد باقر، بجوهشي در تاريخ قرآن كريم، ص٢١٩.

(٢٧) الصغير، محمد حسين علي، تاريخ القرآن، ص٦٥.

(٢٨) الحاكم النيسابوري، مستدرك الصحيحين، ج٣، ص١٠٩.

(٢٩) السيد شرف الدين، عبد الحسين، المراجعات، ص٢٦٤؛ أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج٤، ص١٨٧٣؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج٥، ص١٨٢؛ الحاكم النيسابوري، مستدرك الصحيحين، ج٣، ص١٠٩.

(٣٠) الصغير، محمد حسين علي، تاريخ القرآن، ص٧٧.

(٣١) الزركشي، بدر الدين، البرهان، ج١، ص٢٤١.

(٣٢) السيوطي، جلال الدين، الاتقان، ج١، ص٩٩.

(٣٣) الطبرسي، مجمع البيان، ج١، ص١٥.

(٣٤) الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٧ ـ ٢٥٧.

(٣٥) الطبري، تفسير الطبري، ج١، ص٦٣.

(٣٦) الزنجاني، أبو عبد الله، تاريخ القرآن، ص٤٤؛ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص٤٠.

(٣٧) الراغب الإصفهاني، مفردات الراغب، مادة: (جَمَعَ).

(٣٨) رضائي، محمد علي، مجلة: صحيفه مبين، السنة الرابعة، مقالة: (معاني جمع القرآن)، ص٥٤ ـ ٥٩.

(٣٩) السيوطي، جلال الدين، الاتقان، ج١، ص١٢٢.

(٤٠) العلامة محمد حسين الطباطبايي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٢٧.

(٤١) داود العطار، موجز علوم القرآن، ص١٦٠.

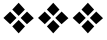
(٤٢) السيوطي، جلال الدين، الاتقان، ج١، ص١٠٠.

(٤٣) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج١٢، ص١٢٧.

(٤٤) المصدر السابق.

(٤٥) السيوطي، جلال الدين، الاتقان، ج١، ص١٩٠؛ العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج١٢، ص١٢٧.

(٤٦) اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣٦؛ السيوطي، جلال الدين، الاتقان، ج١، ص١٩٠.



دراسة نقدية لشبهات أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم

(عرض رسالة ماجستير)

إعداد: أحمد البهنسي

- عنوان الرسالة: التعليقات والهوامش لترجمة «روبين» العبرية لمعاني القرآن الكريم... دراسة نقدية.
- إعداد: أحمد البهنسي.
- إشراف: أ. د أحمد محمود هويدي.
- جهة وتاريخ المناقشة: جامعة القاهرة/ كلية الآداب، يونيو٢٠١٢.
- عدد الصفحات: ٣١٥ صفحة.

يمكن تقسيم المجهودات الاستشراقية اليهودية عامة التي تعرضت للإسلام ومصادره وشؤونه المختلفة بالدراسة والنقد، إلى ثلاث مراحل أو مدارس، أولها: مرحلة أو مدرسة «الاستشراق اليهودي»، والتي تبدأ بالتوجه نحو دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية كجزء من الحركة الاستشراقية في الغرب، والتي ظهرت مع بدايات القرن الـ١٨م؛ فقد احتل اليهود مكانة مرموقة داخل حركة الاستشراق

الغربي ـ الأوروبي. وثانيها: مرحلة أو مدرسة «الاستشراق الصهيوني»، والتي ارتبطت بطبيعة الحال بالحركة الصهيونية التي ظهرت بالأساس في شرق أوروبا عام ١٨٨١؛ الأمر الذي ميز هذه المرحلة أو المدرسة عن الاستشراق الغربي من حيث أن أصبح لها أهدافها وموضوعاتها الخاصة التي تهدف بطبيعة الحال لخدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين تاريخياً.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة أو مدرسة «الاستشراق الاسرائيلي»، وتبدأ مع قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م كامتداد لكل من الاستشراق« اليهودي» و«الصهيوني»، وبالتالي فقد حملت نفس سمات وأهداف المرحلتين السابقتين، في نفس الوقت الذي انفردت به بسمات وأهداف خاصة بها، صبت جميعها في خدمة الأهداف السياسية والفكرية لإسرائيل.

ارتبطت الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم بشكل وثيق بالمجهودات الاستشراقية اليهودية؛ فقد ظهرت الكثير من الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم سواء الجزئية أو الكاملة وسواء المطبوعة أو المخطوطة خلال الفترات التاريخية المختلفة التي شهدت ظهور مدارس الاستشراق اليهودي والصهيوني والاسرائيلي.

بدأت الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم في صورة «جزئية» لبعض آي القرآن الكريم أيام حكم المسلمين للأندلس على أيدي الفيلسوف اليهودي «سعديا الفيومي»، والشاعر اليهودي «سليمان بن جبيرول»، وكانت أول ترجمة لمعاني سورة كاملة للعبرية تلك التي قام بها الحبر اليهودي «أفراهام حسداي» من خلال ترجمته لكتاب الغزالي «ميزان العمل».

ترجمات مطبوعة ومخطوطة:

أما الترجمات العبرية « الكاملة » لمعاني القرآن الكريم، فتنقسم إلى نوعين «مخطوطة ومطبوعة»، وبالنسبة للترجمات المخطوطة غير المنشورة، فأولها يعود إلى

القرن السادس عشر الميلادي، وقام بها الحبر «يعقوب بن يسرائيل هاليفي» وهي محفوظة بقاعة الآثار الشرقية بالمتحف البريطاني. أما الثانية فتعود للقرن الثامن عشر الميلادي وصاحبها غير معروف وهي محفوظة بالمكتبة البريطانية بلندن، وبالنسبة للثالثة فمحفوظة بمكتبة الكونجرس الأمريكي بواشنطن ولا تتوافر أية تفاصيل عنها.

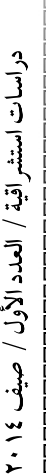
فيما يتعلق بالترجمات المطبوعة فقد صدر أولها في ليبزج عام ١٨٥٧ وقام بها الحبر «حاييم هرمان ريكندروف»، أما الثانية فقد صدرت في فلسطين عام ١٩٣٧ وقام بها «يوسف ريفلين»، وصدرت الثالثة في إسرائيل عام ١٩٧١ وقام بها «أهارون بن شيمش».

الترجمة الأهم:

أما الترجمة الأحدث والأهم فتلك التي صدرت عن جامعة تل أبيب الاسرائيلية في شهر مارس عام ٢٠٠٥ كباكورة سلسلة أعمال مترجمة لروائع الأدب العربي إلى العبرية التي اصدرتها الجامعة، وقام بهذه الترجمة البروفيسور «أوري روبين» أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الدراسات الانسانية والاجتماعية ـ جامعة تل أبيب.

نالت هذه الترجمة أهميتها لسببين، الأول: إنّها ـ كما يقول عنها صاحبها ـ جاءت تلبية للحاجة الماسة لترجمة عبرية جديدة للقرآن لتصحيح وتنقيح الترجمات السابقة لها والإضافة عليها، والثاني: إنّها صدرت في ظل متغيرات سياسية ودولية متعلقة بأوضاع المسلمين في العالم خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، وبروز نظريات سياسية وفكرية تتحدث عن الصراع بين الحضارات والأديان وتصادمها.

كما تمثلت الأهمية الأكبر لهذه الترجمة ـ من وجهة نظر الباحث ـ في احتوائها



على كثير من التعليقات والهوامش بالإضافة إلى ملحقين، تحتوي جميعها على نقد وتعليقات على معظم الآيات القرآنية، شملت جميع سور القرآن عدا سورتي «الضحى والعصر» وبلغ عدد صفحاتها ٥٤٣ صفحة؛ لذلك فنحن أمام مجلد عن القرآن الكريم يحتوي على ترجمة لمعانيه إلى العبرية ونقد لآياته من وجهة نظر استشراقية إسرائيلية من خلال التعليقات الهامشية على الآيات القرآنية، وهو ما جعل من الضروري نقد هذه التعليقات والحواشي المليئة للتمييز بين ما هو علمي وموضوعي وما هو غير ذلك منها.

تعليقات وهوامش الترجمة:

تأتي رسالة الماجستير الماثلة للعرض لتقديم دراسة نقدية للهوامش والتعليقات المذيل بها نص ترجمة «روبين» العبرية لمعاني القرآن الكريم؛ فالهوامش الموجودة بحواشي الترجمة يطلق عليها مسمى «التعليقات التفسيرية»، والتي تهدف إلى تقديم ترجمة تفسيرية لمعاني القرآن الكريم إلى لغة ما، فبعض الترجمات يقتصر المؤلف فيها على ترجمة بسيطة للآيات ثم يكتب التعليقات المطلوبة في الحواشي. وهناك الكثير من الترجمات التي لم يقصد أصحابها منها إلا تقديم معاني النص القرآني، وكتبوا بعض التوجيهات والتوضيحات في الحواشي وهي في الحقيقة إكمالاً للترجمة حيث عجز أصحاب هذه الترجمات عن استيفاء المدلول الكامل لبعض الكلمات بكلمة أو كلمتين فشرحوها في الذيل والهامش. وبعض الترجمات فيها ترجمة بشكل عام ثم تفسير عام في الهامش حسب مرئيات المترجم ومعتقداته الخاصة.

بالنسبة للتعليقات والهوامش الموجودة في حواشي ترجمة «روبين» ـ التي هي موضوع الرسالة ـ فقد جمعت بين كونها تعليقات تفسيرية توضح مرئيات المترجم، وكونها تعليقات شارحة مكملة للترجمة، حاول من خلالها المترجم شرح عدد من الألفاظ والآيات القرآنية والتعليق عليها.

طرح «روبين» من خلال هذه التعليقات والهوامش عدداً من الفرضيات حول الآيات القرآنية، والتي تمحورت حول رد الآيات القرآنية إلى مصادر خارجية غير أصيلة هي المصادر اليهودية والنصرانية والوثنية. وهي الفرضية الأساسية المتعلقة بمصدر القرآن الكريم، والتي صاحبها بفرضيات أخرى تتعلق باسقاط «روبين» لمفاهيم سياسية وفكرية معينة على الآيات القرآنية، تخدم أيديولوجيته الاستشراقية الاسرائيلية.

فعلى سبيل المثال، علق «روبين» على الآية ٣٥ من سورة البقرة ﴿ **وَقُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْـجَنَّةَ وَكُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَلا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمِينَ** ﴾ بردها إلى قصة الخلق الواردة في سفر التكوين ١ / ١٧.

تهدف هذه الرسالة العلمية إلى تقديم رؤية نقدية علمية وموضوعية خالية من أية تحيزات للفرضيات التي طرحها «روبين» في تعليقات ترجمته العبرية لمعاني القرآن الكريم وهوامشها؛ إذ اتبعت أسلوباً ومنهجاً علمياً يقوم على استخدام منهج «المقارنة» وطرح الآراء والأدلة العلمية والتاريخية التي يعود بعضها لآراء عدد من المستشرقين، لدحض ونقد فرضيات «روبين» المختلفة.

كما أن هذه الدراسة استعانت بآراء المتخصصين وأصحاب الخبرة في مجال التفاسير الإسلامية وعلوم القرآن الكريم، وذلك لبلورة الآراء النقدية الموضوعية حول استخدام «روبين» لعدد من التفاسير القرآنية (السمرقندي، البيضاوي، ابن الجوزي، الجلالين) التي أشار في مقدمة ترجمته أنه استخدمها لتعينه على اخراج ترجمة قريبة للتصور الإسلامي عن القرآن الكريم.

«روبين» ونقد منهجه:

تعرف الرسالة الماثلة للعرض بـ«أوري روبين» صاحب أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم من جميع الجوانب، مركزة على العوامل المختلفة التي ساهمت في

نشأته العلمية والأكاديمية والمؤثرة في تفكيره وأيديولوجياته البحثية، ومستعرضة الخبرات العلمية المختلفة لـ«روبين» وتدرجه الأكاديمي على مدار حياته العلمية، ومؤهلاته العلمية والأكاديمية، بشكل يوضح مدى أهلية «روبين» للقيام بترجمة عبرية كاملة لمعاني القرآن الكريم في ضوء ما تتوافر لديه من خبرات ومؤهلات علمية ومعرفية وأكاديمية.

كما تقدم الرسالة كمًا معلوماتيًا عن المؤسسة العلمية التابع لها «روبين» والمقررات العلمية التي يدرسها بها. إضافة إلى تسليط الضوء على المستشرق الإسرائيلي «مائير يعقوب كيستر» الذي تتلمذ على يديه «روبين»، وذلك في محاولة لتوضيح جوانب التأثير التي تركها «كيستر» على تلميذه «روبين» والتي انعكست على اهتمامات «روبين» البحثية ومناهجه العلمية.

كما ذُيل هذا الجزء من الرسالة بملحقين مرجعيين، اشتمل الأول منهما على معلومات عن «روبين» وحياته العلمية، حصل عليها الباحث من خلال مراسلاته الخاصة مع «روبين». أما الملحق الثاني فقد اشتمل على استبيان لآراء عدد من المتخصصين وذوي الخبرة في مجال التفاسير حول التفاسير الأربعة التي اعتمد عليها «روبين» في تعليقات الترجمة وهوامشها.

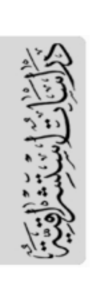
تقييم التفاسير ونقد المنهج:

تُقيم الرسالة كذلك التفاسير الأربعة (السمرقندي، ابن الجوزي، البيضاوي، الجلالين) التي أشار «روبين» في مقدمة ترجمته لمعاني القرآن الكريم إلى أنه اعتمد عليها لتعينه على الخروج بترجمة قريبة للتصور الإسلامي عن القرآن الكريم، والتي اعتمد عليها كذلك للتعليق على الآيات القرآنية وشرح بعض معانيها للقارئ؛ إذ ينقد هذا الجزء من الرسالة العلمية كذلك «المنهج» الذي اتبعه «روبين» في استخدام هذه التفاسير في تعليقات الترجمة وهوامشها، وأسباب اختيار «روبين» لهذه التفاسير

تحديداً، ومدى موضوعية وحيادية هذا «الاختيار».

تفند الرسالة أيضا «المناهج» الاستشراقية المختلفة التي اعتمد عليها «روبين» في تعليقات الترجمة وهوامشها، ويقف على ما بها من سلبيات ومآخذ، مدعماً ذلك بأمثلة من تعليقات «روبين» في تعليقات الترجمة وهوامشها.

وفي هذا الجزء توصلت الرسالة لعدد غير قليل من النتائج، ومن أهمها توافر صفة أو شرط «التخصص» لدى «روبين»؛ نظراً لما توافرت لديه من خبرات ومؤهلات علمية ومعرفية وأكاديمية إضافة إلى اتقانه واطلاعه على الكثير من أمهات الكتب الإسلامية بالعربية.



كما توصلت إلى أن اعتماد «روبين» على التفاسير الأربعة التي ذكرها في مقدمة ترجمته للقرآن الكريم إلى العبرية (السمرقندي، ابن الجوزي، البيضاوي، الجلالين)، مَثّل «انتخابا مشكوكا فيه»؛ نظراً لأن هذه التفاسير لم تعكس السمت العام للتفاسير الإسلامية، واستند اختيارها بالتحديد إلى منهج «انتقائي» ولم يستند إلى منهج «استقرائي» موضوعي.

أظهرت الرسالة كذلك الكثير من الأخطاء التي وقع فيها «روبين» في استخدامه للمناهج الاستشراقية العامة (الاسقاطي، التأثير والتأثر، المقارن)، والتي كان من أبرزها ـ على سبيل المثال ـ ابتعاد «روبين» عن «الموضوعية» في استخدامه للمنهج الاسقاطي الذي عكس من خلال استخدامه له وقوعه تحت تأثير أيديولوجية فكرية مسبقة حاول «روبين» اثباتها بأي وسيلة بعيدا عن الموضوعية العلمية.

مصادر يهودية:

تمثلت الفرضية الأساسية التي طرحها «روبين» في تعليقات ترجمته لمعاني القرآن الكريم وهوامشها، في رده الآيات القرآنية إلى مصادر غير أصيلة وهي المصادر اليهودية والنصرانية والوثنية.

تنقد الرسالة بشكل موضوعي وعلمي، فرضية «روبين» المتعلقة برده الآيات القرآنية لمصادر يهودية مختلفة (العهد القديم ـ التلمود ـ الأجادا)، والتي كانت الفرضية الأكثر استحواذا من حيث الحجم على فرضيات «روبين» حول الآيات القرآنية عامة؛ نظرا لكونه ينتمي للفكر الاستشراقي الاسرائيلي ـ اليهودي وواقع تحت تأثير أيديولوجية استشراقية إسرائيلية ـ يهودية تقول برد الآيات القرآنية إلى مصادر دينية يهودية.

فتنقد الرسالة فرضية «روبين» المتعلقة بالقصص القرآني والذي تناول في معظمه قصص الأنبياء المشتركين بين اليهودية والإسلام، وكذلك ما يتعلق بالعقائد والشرائع الواردة ببعض الآيات القرآنية، إضافة إلى عدد من الألفاظ والتعبيرات اللغوية القرآنية التي ردها «روبين» لألفاظ وتعبيرات «عبرية» وهي اللغة التي ارتبطت بالتراث الديني اليهودي.



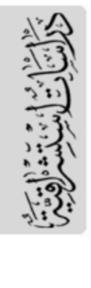
كما عمدت الرسالة إلى بيان أوجه الاختلاف والتشابه بين السياق العام الذي توجد به القصة القرآنية أو الشريعة أو العقيدة الواردة بالقرآن الكريم، وبين السياق العام المقابل له والمرتبط بالقصة أو الشريعة أو العقيدة الواردة في النص الديني اليهودي المردودة له.

فيما يتعلق بالألفاظ والتعبيرات اللغوية التي ردها «روبين» لألفاظ وتعبيرات لغوية «عبرية» واردة بمصادر يهودية مختلفة. فقد اتبعت الرسالة لمناقشتها والرد عليها منهجاً تأصيلياً مقارناً، إذ قام الباحث بتأصيل اللفظة أو التعبير اللغوي في العربية واللفظة والتعبير اللغوي المردود إليها في اللغة العبرية، ثم يقارن نتائج هذا التأصيل والذي من خلاله يمكن الوقوف على مدى أصالة اللفظة أو التعبير اللغوي في العربية، أو أن اللفظة من الألفاظ «السامية المشتركة» أم من الألفاظ «الدخيلة» إلى العربية.

ومن النتائج التي توصلت إليها الرسالة في هذا الجزء، اعتماد «روبين» على

«التشابه اللفظي» السطحي الوارد في الآيات القرآنية ونصوص المصادر اليهودية المختلفة (العهد القديم، التلمود، الأجادا) لرد الآيات القرآنية إلى مصادر يهودية.

توصلت الرسالة أيضا إلى بروز أزمة« الفهم» لدى «روبين» كمستشرق إسرائيلي ـ يهودي، وذلك لتفسيره أو اعتباره التشابه بين ما ورد في الآيات القرآنية وبين ما ورد في نصوص العهدين القديم والجديد على أنه اقتباس أو تأثر، في حين أنه مفهوم في الإسلام على أنه تطبيق للرؤية القرآنية القائلة بوحدة مصدر الوحي الإلهي في كل من الإسلام واليهودية والنصرانية. وبطبيعة الحال فإن هذه الأزمة عائدة إلى سوء التعامل والاستخدام للنص الإسلامي (القرآن الكريم) من جانب المستشرقين عامة ومن جانب « روبين» صاحب الترجمة خاصة.



فقد بدا واضحاً عدم حرص «روبين» رغم كونه أستاذاً في الإسلاميات على التعامل مع النص القرآني من خلال حماية هويته وتكامله، بل فهمه في اطار استقطاع النص من سياقه، وفهمه في إطار انساق وقيم وتعصبات فشل في تحييدها أو ابطالها كما فشل في الاستجابة للنص وفقا لطبيعة النص ولغته.

أما ما يتعلق بالألفاظ القرآنية التي ردها «روبين» للغة العبرية، فقد خلصت الرسالة إلى أنّها تراوحت بين مجموعتين، الأولى: الألفاظ العربية الأصيلة لاسيما المنتمية للعربية الشمالية، والثانية: الألفاظ السامية المشتركة.

في المجموعة الأولى من هذه الألفاظ اتضح من خلال رد «روبين» لهذه الألفاظ لأصول عبرية، أنه تسيطر عليه أيديولوجية استشراقية معينة، وهو ما يستتبع تطويره لفرضيات مغلوطة ومقلوبة؛ إذ إن فرضيته الأساسية تتمثل في اقتباس المادة القرآنية لمواد غير أصيلة، في الوقت نفسه الذي لا يفترض فيه اقتباس لغات أخرى لاسيما السامية منها لألفاظ عربية أصيلة، استخدمها القرآن الكريم.

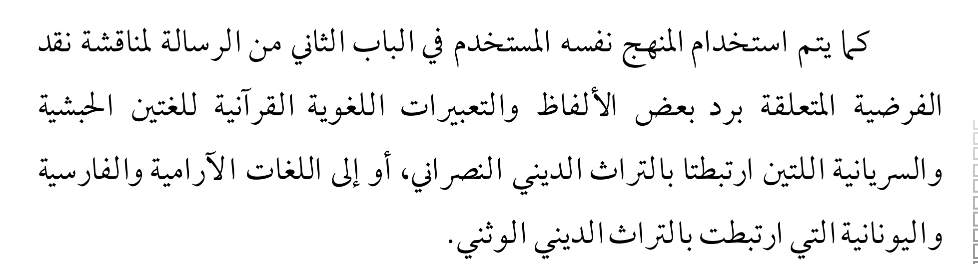
أمّا المجموعة الثانية، فقد أثبتت الرسالة أن وجود «لفظة سامية مشتركة» في

القرآن الكريم لا يطعن في أصلها العربي، وذلك لعدة أسباب، من أبرزها وأهمها ـ على سبيل المثال ـ أن وجود اللفظة السامية المشتركة في العربية ولغة سامية أخرى، يؤكد وجود اللفظة في العربية، ما يعزز من أصالتها ومن كونها لفظة ذات «مرونة لغوية»؛ إذ استخدمت في أكثر من لغة سامية غير العربية.

مصادر نصرانية ووثنية:

يناقش الجزء الأخير من الرسالة فرضية رد الآيات القرآنية إلى مصادر نصرانية ووثنية، وبالتالي فهو يتبع في نقد هذه الفرضية منهج الباب الثاني نفسه من حيث استخدام المنهج المقارن للوقوف على أوجه الشبه والاختلاف بين النص القرآني والنص النصراني أو الوثني المردودة له الآية القرآنية.





كما يتم استخدام المنهج نفسه المستخدم في الباب الثاني من الرسالة لمناقشة نقد الفرضية المتعلقة برد بعض الألفاظ والتعبيرات اللغوية القرآنية للغتين الحبشية والسريانية اللتين ارتبطتا بالتراث الديني النصراني، أو إلى اللغات الآرامية والفارسية واليونانية التي ارتبطت بالتراث الديني الوثني.

ويختم هذا الجزء من الرسالة بعدد من الأدلة التاريخية والعلمية الناقدة للفرضيات الاستشراقية التي تقول بأخذ أو تأثر القرآن الكريم بمصدر نصراني أو وثني ديني؛ إذ يناقش وينقد إمكانية الأخذ أو الاقتباس القرآني من مصدر نصراني أو وثني بشري أو التأثر أو الاقتباس القرآني سواء من الأناجيل أو من الشعر الجاهلي.

كما أن هذا الجزء من الرسالة يحتوي عدد من الجداول الإحصائية التي تقدم حصراً إحصائياً لفرضيات «روبين» حول رده الآيات الكريمات لمصادر غير أصيلة.

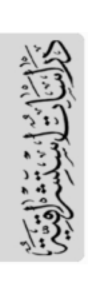
توصل هذا الجزء كذلك لعدد من النتائج، من أبرزها اعتماد «روبين» على المنهج الانتقائي في استخدام النصوص التفسيرية، مثال تعليقه على بعض الآيات

الوارد بها قصة زكريا؛ إذ انتقى من بين النصوص التفسيرية العديدة التي طرحت مجموعة من الآراء التفسيرية المختلفة، رأياً واحداً يخدم به هدفه المتمثل في ردّ الآيات القرآنية لمصدر نصراني.

كما أبرزت الرسالة عدم تحديد «روبين» لمصدر معين في رده بعض الآيات القرآنية لمصادر إما نصرانية أو وثنية، بل إنه أطلق الكلام على عواهنه بدون تحديد لمصدر محدد، وهو الأمر الذي كان أكثر وضوحًا في رده لعدد من الآيات القرآنية لمصادر وثنية أكثر من النصرانية.

توصلت الرسالة كذلك لوجود عدد من الأدلة التاريخية والعلمية التي تثبت استحالة التأثير النصراني الديني بوسط شبه الجزيرة العربية مهبط الوحي، واستحالة أن يكون هناك مصدر نصراني بشري (بحيرا الراهب) أو حتى مصدر وثني بشري (شعر أمية بن الصلت) أخذ أو اقتبس منه محمدﷺ كما تقول الفرضيات الاستشراقية بذلك. فقد طرحت الرسالة الكثير من الأدلة العلمية التي تدحض هذه الفرضية الاستشراقية ومن أبرزها ما ذهب إليه المستشرق الألماني (Frydrk Schulthess) الذي جمع شعر ابن الصلت وطبع ديوانه عام ١٩١٠، ويعارض فكرة أن محمدا تأثر بابن الصلت، معتمداً في ذلك على الكثير من الأدلة التاريخية والفينولوجية لتحليل شعر ابن الصلت.





ملخصات البحوث

باللغة الانجليزية

Study of Noldke's views on Qur'anic collection

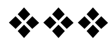
Ostad Muhammad Hussian Muhammadi

- **Abstract:**

One of the most important researches in the history of Qur'an on which different views are said is the collection of Qur'an are said that it occurred in the time of the prophet and under his instructions and some said it was at the time of Abubakr or Othman after the demise of the prophet. The orientalists also give their contribution in this part of the Qur'anic history, where they explained their own views out of which one of them, Theodor Noldeke has explained his view in abook on Qur'anic history which he has written as a ph. D thesis.

In this writing some of his ideas about colletion of the Qur'an not at the time of Othman, Imam Ali's collection of the Qur'an and the unification of manuscrift are discussed. At last, the definition of Qur'anic collection and different views about that and the stages of Qur'anic collection are pointed to.

Main keywords: Qur'an, orientalists, history, collection, views, book manuscript, Noldeke, stages.



Orientalism movement and the Russian translation of the meanings of the words Quran Karim

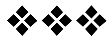
Teacher Assistant: Mohammed Abdul-Hussein Ali Kazzaz
Center for the Study of Kufa - Department of Studies and Research



- **Abstract:**

Some think that the interest in Russian translated the meaning of the words of the Koran lacks roots in the past and it came as brought other things, as a result of the collapse of the Soviet state only. However, the history of this region of the world confirms that the Muslims were out throughout the ages recruits to copy the Quran and translated by the Orientalists Russians by a significant meaning in translation.

The researcher studied a brief history of the development of the translations of the Holy Quran in Russia, followed, as he evaluates the current status of these translations. The idea of this research is based on tracking efforts Almstcherqaan Russians and monitor their tracks in the field of translation of the words of the Koran.





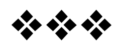
Investigation of leiden Qur'anic encycholopedia Summary

Dr. Muhammad Ali reza'ee Isfahani

- **Summary:**

In this writing, the writer after explaining the background of writing Qur'anic encycholopedias, introduces the leiden Qur'anic encycholopedia and in this juncture he benefited from the translation and commentary of it's introduction which is written by Ms. Dr. (Mcc oleef) after which he investigates the genera powerful and weak points of the encycholopedia.

Main key words: Encycholopedia, Qur'an, leiden.



Concept, History and periods of orientalism

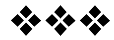
Dr. Muhammad Hassan zamani

- **Abstract:**

In this writing, the meaning of the word (orientalism) is investigated and it's special definition (know'ing Islam by non – muslims) is explained after which the history of orientalism and its six steps is also investigated and this is done by starting from the advent of the political relationship between west and the eastern world and their competition in civilization. Understandig Islam by the westerners and critism against it, interpretation of the Qur'an, defence of church, crusade wars and the exportation of Islamic sciences and civilazations th the west are among the issuses treated in this writing.

(Note: Another four steps of orientalism will be investigated in the next Magazine).

Main key words: Qur'an, orientalism, west, Islam, Crusade wars, exportation of sciences and civilizations).







The copy and his relashinship with aggregate the holy quran for Orietalist- John Gilchris – Model

Researcher
Rabah S. Anan
Kufa universtiy

Pro.A.D
Sattar J. Al aaraji
Kufa universtiy

John Gilchris is modren Orietalist from south africa appointing Benone City ,he is a foums writer and teacher and thinker , he wase speake for thirty years about the islamic personal in south africa , John is chistian and protestant creed ,he works in porteding for thirty five years , his style in his books is defense and specie to the other writer since seventh of last century like : (Shabir Ally) from Torinto in Canada and the fumos one Shikh Ahmad Dedat from sout africa .

He write about grouping of holy quran in his book sparse and in one book (grouping the Holy quran and write it).

And he write about copy of holy quran in his book in all of his setrong and puul this subject and make it primary and make it the primary reason and important to grouping it in confiding prophet with the parameter in islamic soures.



Built Arkon huge project called Project criticism Islamic mind and led to his battle intellectual goal of dismantling the sacred and Allamvkr it in the Arab and Islamic heritage and practices mind the Arab and Muslim in the past and the mind (EU) talk to illustrate the disparity historic between them through the application of all methods and terminology and modern science, and tries to Arkon that away in his all-Aligned doctrine of Aoaqidh against the other because his project as he sees the project and historical Anterbologi that together and his mission to raise questions for each stage of history, and Hlaqh his modernity, he wanted to establish thought Islamic modernist him Marjaayate scientific and discover the most important approaches that adopted.



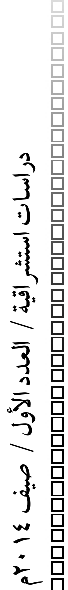
The Approch of Mohammed Arkoun In the Criticism of Islamic Intellect And The Sway of the western content in the views And Method

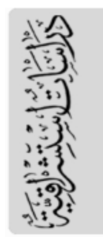
Assist. Prof. Dr. Hadi Abdul Nibi Al - Tamemi
Universal Islamic College - Holy Najaf
The researcher Howraa Abdel Nasir Sabih

- **Abstract:**

Belongs Mohammed Arkoun to the line of intellectual cash made clear frameworks and features on the impact of colonial domination of Western countries on the Arab region and try to peoples of the region be free of them, Alongside this liberalization there was a group intending Liberation intellectual accusing the political line of its inability to do about it unless they pass those peoples liberation intellectual, Arkon, one of those who blamed the Islamic religion rose behind peoples liberation or disparity among this because according to his opinion religion is a religion of no religion scholars Prophet Muhammad.

The reasons for this to the intellectual structure of these thinkers as studied mostly in Europe, or affected Bosatzthm who studied there at a time when Europe was experiencing a revolution enlightening as they called against the church in a bid to end the leadership of the European mind.





The Foreign Effectives

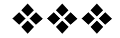
In The Islamic Mysticism From Orientalist viem

Prof. Dr. Talib Jasim Al - Enizi
Lect. Dr. Salma Husein Allwan
College of Arts - University of Kufa

- **Abstract:**

The understanding of the relation which connected the Islamic mysticism with the other cultures and religions is a complicative matter and an intellectual case. It is still put forward, and the researchers in the mysticism studies and the history of thoughts and the Science of the Comprative religions engage with it. Each of them took it from the corner of his attention.

In this research we try to limit the nature and systems of the relations which connected the Islamic mysticism with growing up cultural, intellectual and religious orders in the civilizations of another nations. We can say that, those relations are not an absolute refuse and it are not a pale acceptance or imitation, but a continuous dialectical which stands on a fruitful interaction which imposed by the logic of the mystical thought of human soul and to make sure of the reality of God.



The religion policies of the imperialist stales in the Islamic countries

Dr.Talal Atreesi Professor of sociology The lebanese University

- **Abstract:**

Many Arab and Islamic countries witness a strange state of choose for many year sectarian inspiration among Muslime it led to murder and explosion operation based on conviction reasons and prudence to mark other as atheists . Then unstable religions state is interrelated with political levels both local and foreign which cannot be ignored or hide inspite of the sectarian policy… we can mention many examples of this inter relation between the sectarian and political. Syrian Lebanon, Iraq or Pakistan and other states can be good examples.

The western states have not been away from the disputes and encouraging sectarian and religion contradictions to a chieve their aims to ruling oven others. It is enough to mention how the united states used the Islamic religion dimention to confront the soviet union "the atheist" after the occupation of Afganistan in ١٩٨٠ in such away theet Afganistan became ameets Point for Islamic "Tihad" Where Mujahideen" meet as described by the western view all over the World.

❖❖❖

Reviewing and specie for spoor form modern Orietalist (alshiea)

Pro. D. Fadhil Alhussieny almilani

This book has five chapter : the first one is about blink of twolev Imam , the soced jump to march solace but the other three it centering on the politan activity and her act to help the jurist , the third chapter name is (islam almalali) and the fourth for alshiea revolution and the last chapter talk about the shiea outside of Iran , the socend edition for the book in English languge the researcher write about the shiea ideologies , and he talk about shiea bigorty and his reason in a chapter for Ismaailya discuss the Fatmi state in eygpt , and the begin of Al-Qaramita and finsh in about The Doroz then speake alittle about the Zaydya , this research well insure some note about the book and his purport.



Form this idea has been born to issuing this blessed journal (Orientalist Studies) to be a free pulpit take all the sides if Orientalist in displaying and specie with academical approach.

We publis the first issueto our reader , we hope it have there compacence and have there serious imparted with there important research and we hope to meet our researcher incoming apparatus.

Editor in Chief

The Editorial of Journal

It is still the Orientalist brng many writer from many culture and knowledge directions after many century ,and the research is still write in the Orientalist so the writer is Oriental or Muslem in specie or defense on it.

We say that the first Orientalist begin when the west feeling the victory of Islam in politic and culture that the Islam ovrran in military , politic and culture that cause many poeple to falow it and control thier life .

After that the west and son of church begin to study the islam to stand on his face ... that was the begin to born Orientalist.

Like that it begin to expanion year after year and take politican and colonial and scientific in some time and in many school and differant approach.

The islamic world was suprise – after years- in thousands of researches and books that study the religion ,social life , that this research is bing expansion in military or culture in side and the other side development in politican, culture in muslim.

There are a hundredes of arabic culture magazie in amny placese in world ,the islamic library need a spical jornal following Orientalist affairs.

Rules of publishing

- Dependants a academic approach in preview his idea and specie .
- Concetraing on specie Orientalist culture and do not showing the idea.
- All the research checked from refereeing .
- The researcher must correcting the adjusting that the refereeing need.
- All the research may late for artistic envelpe .
- The researcher must be not publish.
- The magazine have royalty for publish the reseache agin with his home languge or anthor languge .
- The publishing matters do not frried the magazine opinion.
- Send the Cv and the activity culture of the researcher and his E-mail and phone number

Orientalist Studies

Elaborated quarterly it is meant in Orientalist culture stating and criticim

First year – first issue – summer of ٢٠١٤/١٤٣٥

Center E-mail

Islamic.css@gmail.com

Jornal E-mail

Sm.orintalism@gmail.com
Tel (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting and Criticizing Orientalism Heritage



islamic.css@gmail.com
sm.orientalism@gmail.com

دراسات استشراقية